평신도 선교사와 목회자 선교사간의 선교적 역할에 관한 갈등 연구:

교회개척 사례를 중심으로

Understanding Role Conflicts between Korean Lay Missionaries

and Ordained Clergy Missionaries:

An Autobiographical Approach

A Dissertation

presented to

the Faculty of

Claremont School of Theology

In Partial Fulfillment

of the Requirements for the Degree

Doctor of Ministry

By

Su Kung Joo

May 2017

This dissertation completed by

Su Kung Joo

has been presented to and accepted by the
faculty of Claremont School of Theology in
partial fulfillment of the requirements of the

DOCTOR OF MINISTRY

Faculty Committee

K. Samuel Lee, Chairperson

Namsoon Kang

Dean of the Faculty

Sheryl A. Kujawa-Holbrook

May 2017

ABSTRACT

This study suggests an affirmative direction for the roles of lay missionaries and ways to strengthen the individual capabilities of lay missionaries in Korean Protestant missions. To this end, I argue that what is needed is recognition of and reflection on the conflicts between lay and ordained missionaries that have been taking place in mission fields and a right understanding of the roles of lay missionaries.

I lay stress on two factors for a proper understanding and praxis of the meaning and value of lay missionary work. First, I argue that it is necessary to rightly understand the *missio Dei*, which seeks the shalom of God's kingdom and puts true humanization into action, emulating the incarnated Jesus Christ. This is needed instead of the conventional notion of mission that targets personal salvation and the planting and growth of churches as the main goals. My second assertion is that critical recognition of the pastor-centered church structure and an understanding of the character of the church as a community, not as a system and structure, are required to overcome the conflicts induced by lay missionaries' pastoral roles in the churches of mission fields. Along with this, I articulate that there has to be an ecumenical collaboration between lay and ordained missionaries, thus surmounting the inclination to focus on individual churches and denominations.

With these theoretical backdrops in mind, I used an autobiographical research method for this study that focused on self-reflection through the process of writing about my own experiences. The reflective conclusion of this study is that the conflicts between lay and ordained missionaries in terms of their roles in mission can be attributed not only to the application of the old mission paradigm and the Korean church structure (which

has been heavily influenced by Confucianism and patriarchy) but also to the inner problems of individual missionaries, which should be addressed.

Key Words: Lay missionaries, Conflict, *Missio Dei*, Priesthood of believers, Autobiographical method, Korean missions

국문 요약

보수적인 복음주의가 주류를 이루고 있는 한국 개신 교회는 대부분 선교의 목적을 이교도의 영혼 구원을 통한 개종과 선교지의 교회 개척이라고 이해한다. 이러한 관점으로 보면 직접적으로 복음을 전하지 않는 평신도 전문인 선교사의 사역은 선교적 목표를 달성하기 위한 보조적인 사역이며, 평신도 선교사는 목회자 선교사의 조력자 역할을 하는 것이라는 견해를 가지게 된다. 유교적 권위주의와 계급적인 구조에 큰 영향을 받고 있는 한국 교회의 "목회자 중심구조"에서는 목회자와 평신도의 관계를 상하 수직 관계로 이해하며, 평신도는 목회자의 지배와 권위 아래 있는 사역의 대상자일 뿐이다. 이러한 목회자와 평신도 간의 수직적인 관계는 선교지에서도 크게 다름 없이 적용되고 있는데 이와 같은 수직적인 상하 관계가 당연시 될 때 두 집단 사이에는 긴장관계가 조성되며 선교사간의 갈등을 유발하는 원인이 되기도 한다.

이 연구는 평신도 선교사의 사역에 대한 불충분한 이해와 안수 받은 선교사와의 계층적이고 차별적인 관계설정으로 인해 발생할 수 있는 갈등들을 평신도 선교사의 입장에서 보고, 그 해결점을 모색하고자 하는 연구이다. 나는 먼저 평신도 선교사의 사역에 관한 새로운 관점을 정립하기 위해 에큐메니칼 운동의 관점으로 보는 '하나님의 선교(*missio Dei*)' 신학을 연구하였고, 평신도 선교사와 목사 선교사 간에 수평적이고 평등한 관계를 설정을 통해, 평신도 선교사로서의 정체성을 바르게 회복하기 위해 개신교 개혁 신학의 근간이 되는 마틴 루터의 만인 사제론과 이것을 근거로 발전시킨 핸드릭 크래머의 평신도 신학을 살펴보았다.

하나님의 선교는 그 동안의 교회 중심으로 이루어져 온 기존의 전통적인 선교방식과 내용들을 반성하고 비판하며 선교의 초점이 하나님 나라로 옮겨가야 함을 선포한 새로운 선교 개념이다.[1] 하나님의 선교 방식에서 말하는 하나님 나라의 구현이란 교회의 경계를 넘어서 세상 속에서 하나님의 샬롬(shalom)을 선포하는 것이며, 이것은 구원의 의미를 개인적이고 영적인 차원을 넘어서 경제적, 정치적, 문화적인 차원에까지 영향을 주고 있는 비인간화 현상에 도전하며, 복음의 인간화(humanization), 즉, 그리스도의 인간성을 목표로 하는 정체성(identity)의 구원에 초점을 둔다. 하나님의 선교 개념에서는 복음의 영적인 차원 뿐 아니라 사회적인 차원에서의 책임과 봉사가 강조된다.

마틴 루터는 "세례를 받은 사람은 누구나 자신을 사제나 주교나 교황으로 성별되었다고 주장해도 좋다"말하는 만인 사제론을 주장하였다.[2] 그는 피라밋 형의 교회 조직을 반대하고 성직자와 평신도를 구별하는 이중적인 잣대를 전면적으로 부정하며 평신도의 가치와 존엄성을 강조하여 평신도에 대한 새로운 관점을 제공하여 주었지만 교회의 제도와 조직이라는 높은 담을 넘지 못하고 종교개혁의 구원론에 비교되는 새로운 교회론을 제공하지 못함으로 평신도를 거룩한 하나님의 백성(*laos*)위치로 되돌려 놓지는 못하였다. 이에 크래머는 평신도를 위한 새로운 교회론은 교회의 "본질과 소명"에서 찾아야 한다고 보았는데, 그는 교회의 본질과 소명을 "교회는 선교이다"(Church is Mission), "교회는

---

[1] 남정우, "선교역사의 관점에서 하나님나라에 초점을 맞춘 교회적 선교신학을 모색하며," *선교와 신학* 7, no.5 (2001): 61.

[2] Martin Luther, Martin Luther's *Three Treatises 말틴 루터의 종교개혁 3 대 논문*, trans. 지원용 (서울: 컨콜디아사, 2012), 30.

사역이다"(Church is Ministry)라는 두 가지로 표현하였다.[3] "교회는 선교다"[4]라는 것은 교회가 보냄 받은 공동체라는 의미에서 평신도를 포함한 교회 모든 구성원에게 적용되는 교회의 선교적이고 사도적인 소명을 표현하는 말이고, "교회는 사역이다"[5]라는 것은 교회가 그리스도의 공동체로서 말과 행위로 그리고 그리스도를 선포하는 일로 세상을 섬기는 섬김의 사역이라는 관점으로 본 것이다.

이러한 이론적인 근거를 배경으로 한 이 연구는 나의 평신도 선교사로서 경험했던 목회사역의 이야기들을 자서전적 글쓰기라는 질적 연구 방법에 따라 자료를 수집하고, 분석하여 자아 성찰과 인식이라는 방법에 따라 분석하고 탐구하였다. 윌리엄 파이너(William F. Pinar)의 자서전적 글쓰기의 방법 네 단계에 따라 먼저 선교사가 되기 이전의 과거의 삶에서의 경험들이 현재에 선교사역에 미친 영향들을 관찰하였고, 그 다음 단계에서는 초보 선교사 시절의 사역의 경험들을 돌아보면서 그 당시의 사역의 경험들이 현재 내가 가지고 있는 지적인 관심과 어떻게 연결되고 있는지, 앞으로 내가 평신도 선교사로서 희망하는 선교관과 교회관은 어떤 것이었는지 등을 인식하고 성찰하였다. 그리고 세번째 분석의 단계에서는 앞서 기술한 경험들에 대한 인식과 성찰들을 이론을 가지고 개념화하면서 나의 과거와 현재와 미래가 어떻게 얽혀 있는지 분석하는 단계를 거쳤고 이를 통해 앞으로의 사역에 대한 새로운 안목을 얻고 종합하는 것으로 마지막 과정을 마무리 하였다.

[3] Hendrik Kraemer, *A Theology of Laity 평신도 신학*, trans. 홍병룡 (서울: 아바서원, 2014).
[4] Ibid., 147–52.
[5] Ibid., 152–54.

자서전 글쓰기라는 연구 방법에 따른 자아 성찰의 과정을 통해 얻은 평신도 선교사의 사역과 그 정체성의 혼란에 따른 내면적 갈등에 대한 새로운 인식들은 그동안 내가 알고 있던 고정적인 관념의 단계를 넘어서서 전에 알지 못했던 나 자신에 대해 새롭게 더 알아갈 수 있게 하였고, 나 자신이 가지고 있던 기존의 인식들에 대한 '해체의 과정'을 통해 자신에 대한 더욱 비판적인 탐색을 함으로써 지식과 이론을 넘어서는 치유의 과정을 통한 해답을 얻게 하여 주었다.

Summary

Most Korean Protestant churches (in which conservative evangelicalism is the dominant theology) think that the purpose of missionary work is to proselytize gentiles, bringing them to spiritual salvation, and to plant churches in the mission fields. Viewed from this perspective, lay missionary professionals' work, which does not involve direct verbal sharing of the gospel, is considered to be auxiliary work for achieving the missional goals, and lay missionaries are thought to be helpers to ordained missionaries. The pastor-centered structure of Korean churches, which is heavily influenced by Confucian authoritarianism and hierarchic structures in society, understands the relationship between pastors and lay people to be perpendicular, and lay believers are only objects of ministry who are under the authority and rule of pastors. This perpendicular relationship is also applied to the mission field context. When this type of perpendicular relationship is accepted without question, there can be tension between the two groups, and conflicts often arise.

This study observes the conflicts that can break out because of insufficient understandings of the work of lay missionaries and because of discriminatory relationships with lay missionaries, who seek solutions to the power imbalances. To develop a new perspective on lay missionaries' ministries, I studied the missio Dei from the viewpoint of the ecumenical movement. To regain the right identity of lay missionaries through creating horizontal and equal relationships between lay and ordained missionaries, I explored Martin Luther's concept of the priesthood of all believers, which lies at the base of Reformed Protestant theology and the lay theology of Hendrik Kraemer.

Missio Dei is a new missionary concept which reflects on and criticizes old, conventional mission methods carried out by most churches, and it claims that the focus of mission should be to move toward God's kingdom. The embodied kingdom of God, according to the missio Dei concept, proclaims the shalom of God on earth—beyond the boundaries of churches; it challenges the dehumanization that affects not only people on a spiritual level but also economic, political, and cultural realms; and it puts the focus on the redemption of an identity that correlates with the humanity of Christ. The concept of missio Dei emphasizes the spiritual dimension of the gospel, and responsibility and service on a social level as well.

Martin Luther advocated for the priesthood of all believers, which means anyone who has been baptized can lay claim that he or she was set apart "as a priest or a pope." While he rejected a pyramid-shaped church structure, Luther did not acknowledge the contradictory standards separating priests from lay believers. Even though he provided a new viewpoint about lay believers that emphasized their value and dignity, he did not put lay people back in the position of being the holy people of God (*laos*), because he did not overcome the prevailing systems and structures of churches and did not provide a new ecclesiology which could be paralleled with the soteriology of the Reformation. Kraemer thought a new ecclesiology for lay believers should be founded in the "nature and call" of churches. He articulated the nature and call of churches in his statements, "The church is mission," and "The church is ministry." "The church is mission" refers to the missional and apostolic call of churches that is applied to all members of the church, including lay people; it is the notion of a community that has been sent. "The church is mission" was

understood from the perspective that the church serves the world through words and deeds and through the proclamation of Christ as the community of Christ.

Based on this theoretical background, this study was conducted using a collection of materials that came from stories of pastoral ministries I had experienced as a lay missionary. I used the qualitative research method of autobiographical writing and examined and explored these stories through the methods of self-reflection and recognition. I analyzed how my past, present, and future are interconnected in accordance with the conceptualizations that arose from my self-reflection and from theories about my experiences. This reflection and examination process helped me to gain new insights for future ministries and to come to an integrated conclusion. New recognition of the inner conflict caused by my experiences of ministry as a lay missionary and of my identity crisis helped me to see myself with a new vision beyond fixed ideas. Through further critical exploration and the process of deconstruction of my pre-existing notions, I experienced a healing process that provided answers beyond my prior knowledge and theories.

목차
TABLE OF CONTENTS

Chapter I
서론(Introduction)

A. 연구의 배경과 문제 제기

1. 연구의 배경

나는 대부분이 목사 선교사로 구성된 한 교단 선교 단체에서 나의 배우자와 함께 전문인 선교사로 파송 받은 지 22 년이 된 평신도 선교사이다. 교단 선교 단체란 주로 목회자들을 선교사로 파송하는 단체로서 평신도 전문인 선교사를 파송하는 비율은 그리 높지 않은 편이지만, 90 년대 중반에 한국 교회의 선교사 파송이 본격화 되면서 전문인, 평신도 선교사들에 대한 관심이 높아 가기 시작할 즈음에 나와 내 배우자는 내가 속한 교단에서 거의 초기에 파송된 전문인 선교사의 대열에 합류하게 되었다. 교단 파송을 받는다는 것은 후원이 안정적이고, 선교지에 도착했을 때 교단의 인지도로 인해 현지에 있는 선교사들과 관계하기에 유리한 점이 있으며, 현지에 있는 같은 교단 선교사 공동체의 멤버쉽을 가지고 파송되기 때문에 현지 정착과 적응 과정에서 여러 가지 도움을 받을 수 있다는 이점이 있다.

하지만, 대부분이 같은 신학교를 졸업한 선후배 목사들로 구성된 선교사 공동체 안에서 평신도인 나와 내 배우자는 쉽게 이질감을 느끼곤 했다. 그것은 본국에서 교회의 평신도 멤버로 있을 때와는 다른 것이었다. 일반 성도와 목회자와의 위계 관계와 차등의 구조가 당연시 되는 한국 개신교 교회 구조 안에서 내가 굳이 목회자와 동등한 대우를 받아야 한다는 생각을 해 본적이 없었다. 그렇지만 같은 교단에서 동등한 멤버쉽을 부여 받고 파송 되어온 선교사 공동체 안에서 느껴지는 위계감과 차별감은 다소 부당한 느낌으로 다가 오기 시작했다. 특별히 전문인 선교사의 사역이 목사 선교사들의 사역과 비교 당하고 순위가 매겨진다는 생각이 들 때 더욱 그러했다.

전문인 선교사는 자기가 가진 직업적 재능과 은사를 매개로 하여 현지인들을 만나고 그들에게 말과 행함을 통해 복음을 전하는 사람들로서 궁극적으로 그들의 목표는 하나님 나라의 샬롬을 전하는 것이 되어야 한다고 나는 생각한다. 목사들처럼 설교를 하거나 교회 개척을 하는 것 못지 않게 평신도 전문인 선교사의 고유한 직업적 전문성을 통해서 하나님 나라의 복음의 가치와 그 의미를 전하는 그 사역은 결과를 비교 당하거나 우열을 가릴 수 없는 것이다. 그러나 내가 속한 교단에서 평신도 선교사의 사역은 목사 선교사의 구두로 하는 전도와 교회개척 사역과 같은 복음 사역에 비해 그 우선 순위에서 뒤떨어 진다고 여겨졌으며, 따라서 평신도 선교사는 안수 받은 목사 선교사를 돕는 보조자 역할로만 기대하는 경우가 많았다. 소위 말하는 "선교의 꽃"[6]은 언제나 교회 사역이라고 말하면서도, 신학을 하지 않았거나 안수를 받지 않은 평신도 선교사는 선교의 절정이라고 하는 교회 사역을 독자적으로 하는 것이 허락되지 않았다. 그렇다면 평신도 선교사는 아무리 오랫동안 열심을 다해서 선교에 헌신한다 해도 선교의 절정이라고 여기는 수준에는 결코 도달할 수 없으며, 언제나 목회자 선교사 뒤에서 영원한 2 인자로 남아 있어야 한다는 논리이다.

그러한 환경 안에서 나와 내 배우자는 전문인 선교의 결과로 교회를 개척하게 되었다. 평신도 선교사로서 선교지에서 교회를 개척하고 목회를 하게 되었던 것은 나에게 특별한 경험이었던 동시에 내면적인 갈등과 혼란이 많았던 경험이었다. 왜냐하면 교회 개척 혹은 목회사역을 신학 교육이나 목사 안수를 받은 목회자의 고유한 영역으로 생각하는 관점에서

[6] 선교의 꽃이라는 말은 교단 내 목사 선교사들간에 흔히 회자 되는 말이었지만, 그 말의 출처를 나는 알 수 없다. 그러나 선교의 목표가 오직 영혼 구원과 교회 개척이라는 전통적인 선교 개념하에서는 그런 결론이 나올 수 밖에 없을 것이다.

볼 때 평신도 선교사로서 나는 잘못된 선교사역을 하고 있는 셈이 되기 때문이었다. 한 교단의 다소 보수적이고 편협한 선교 신학적 관점이 절대적인 진리가 될 수는 없다고 생각했지만, 평신도 선교사를 바라보는 한국 개신교회의 대부분의 시각이 그것과 크게 다르지 않다고 생각하였기에 나는 목회를 하는 평신도 선교사로서 많은 갈등과 의문을 가지게 되었고, 그 풀리지 않는 의문의 답을 찾고 싶은 마음이 간절하였다. 대부분의 선교사들은 자신이 양육되고 훈련 받은 교회나 선교단체, 또는 그들이 받은 신학교육의 신학과 선교관에 의해 선교사역의 방향이 결정되기 마련이다. 나는 평신도 선교사로서 교회 개척과 목회 사역에 깊이 관여하게 되었던 경험을 통해 나에게 영향을 준 교회관과 선교관이 무엇이었는지, 그리고 과연 앞으로의 평신도 선교사로서의 사역을 위해 새롭게 인식해야 할 부분은 무엇인지를 생각해보기 원하는 마음으로 이 연구를 시작하게 되었다.

2. 문제제기

한국 개신교회는 복음을 받아 들인지 120 년 밖에 되지 않는 짧은 기간 안에 세계가 놀라는 성장을 이룩하고, 피선교국에서 적극적으로 선교사를 파송하는 선교 "강대국"이 되었다. 이러한 한국 개신 교회 성장의 밑바탕에는 초기 선교사들의 복음주의적인 경건주의 신학의 기반이 있다.[7] 그들이 보여준 선교의 열정과 헌신은 한국 개신 교회에 그대로 이식되어 교회의 성장과 선교적인 열정에 크게 기여하였다. 그러나 최근에 와서 한국 개신 교회는 그 성장이 멈춘 지 오래되었을 뿐 아니라 오히려 쇠퇴하고 있으며, 여러 가지 문제점들이 드러나 사회의 지탄을 받고 있으며 기존 교인들조차 교회를 떠나는 사태가

---

[7] 한승홍, "초기 선교사들의 신학과 사상," *한국 기독교와 역사* 1 (1991): 53.

발생하고 있다.[8] 신학자들은 교회의 쇠퇴 원인을 여러 가지로 진단하고 있지만 나는 선교사의 한 사람으로서 한국 개신 교회의 이러한 문제들이 선교에 미치는 영향을 생각하게 되었다.[9]

한국 개신 교회는 일반적으로 선교의 목적을 이교도의 영혼 구원을 통한 개종과 선교지의 교회 개척이라고 이해하는 경향이 있다. 이러한 선교적 관점으로 보면 직접적으로 복음을 전하는 것이 아닌 평신도 전문인 선교사의 사역은 이런 목적을 달성하기 위한 보조적인 사역이며, 따라서 평신도 선교사는 목회자 선교사의 조력자 역할을 하는 것이라는 견해를 가지게 된다. 유교적 권위주의와 계급적인 구조에 커다란 영향을 받고 있는 한국교회의 "목회자 중심구조"에서는 목회자와 평신도의 관계를 상하 수직 관계로 이해하며, 평신도의 역할은 목회자에 비해 상대적으로 축소되는 경향이 매우 크다.[10] 이러한 계급적이고 차별적인 관계는 선교 현장에서 선교사 간에도 그대로 적용되는데 이와 같이 평신도 선교사와 목회자 선교사와의 수직적인 상하 관계가 당연시 될 때 두 집단 사이에는 긴장관계가 조성되며 그것은 선교사간의 갈등을 유발하는 원인이 될 뿐만 아니라 이러한 갈등은 곧바로 선교지의 지역 교회에도 부정적인 영향을 미치게 된다.

이런 관점에서 볼 때, 이 시대에 한국 개신 교회가 취해야 할 올바른 선교적 방향이 무엇인지 고찰해보는 것은 현재 선교 현장에서 일어나고 있는 평신도 선교사와 목회자 선교사간의 갈등에 관한 문제를 다루기 위해 먼저 선행되어야 할 과제이다. 그 동안 이

---

[8] 이원규, "사회변동과 한국교회 미래," *신학과 세계* 62, no. June (2008): 349.

[9] 한국 갤럽, "한국 교회 미래 리포트 2005"에서는 한국 교회 문제를 1) 외형과 양적 팽창에 치우침 2) 교파경쟁으로 단합이 안됨 3)지나치게 교회 중심적 4)세속화 5) 목회자 문제 등으로 보고한다.

[10] 한국일, "한국적 상황에서 본 선교적 교회: 지역교회를 중심으로," *선교와 신학* 30, no. August (2012): 80.

시대에 적합한 새로운 선교적 방향 제시를 위한 많은 선행 연구가 있었지만, 나는 그것을 평신도 선교사의 관점으로 새롭게 조명해 보기 원하였다. 에큐메니칼 운동의 관점으로 보는 '하나님의 선교(*missio Dei*)'신학을 통해 평신도 선교사역을 새로운 관점으로 이해하고 마틴 루터(Martin Luther)의 만인 사제론을 근거로 발전된 핸드릭 크레머(Handrik Kraemer)의 평신도 신학을 통해 평신도 선교사와 목회자 선교사 간의 위계적이고 차등적인 관계를 넘어서 선교적 공동체인 교회 안에서의 동등한 파트너쉽의 관계를 모색해보기 원한다.

B. 연구의 논지와 연구 질문

개혁신학 이후의 20 세기 중반까지 선교는 '크리스텐덤 (Christendom)' 즉 기독교 사회를 세우는 것을 주 목적으로 하는 선교였다. 그것은 '교회 중심적 선교 패러다임'으로 이러한 선교 개념 하에서는 선교를 '이교도를 개종하기 위한 활동'으로 이해하고, 이를 위하여, (혹은 이후에) '교회를 개척하고 성장하여 자립시키는 것'이 선교의 목표이다.[11] 이것은 독일의 선교학의 아버지라 불리는 바르넥(G. Warneck)에 의해 정립된 고전적인 선교관으로 20 세기 중반 '하나님의 선교' 개념이 등장하기 까지 서구 교회를 이끌어 온 전통적인 원리였다.[12]

그러나 두 차례 세계 대전을 겪은 이후 19 세기의 선교 방법론이 더 이상 적절하지 않다고 생각하여 20 세기에는 새로운 선교 방향을 모색하게 되었고, 1952 년 개최된 빌링겐

[11] 한국일, "한국적 상황에서 본 선교적 교회: 지역교회를 중심으로," *선교와 신학* 30, no. August (2012): 80.

[12]바르넥은 선교를"비 기독교 지역에 교회를 이식하고 조직하는 활동"으로 이해 하였다. Th. Sundermeier, "Theologie der Mission, "Karl Mueller und Theo Sundermeier(Hg.), Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe (Frankfurt am Main: Dietrich Reimer, 1987): 471, 한국일, "한국적 상황에서 본 선교적 교회: 지역교회를 중심으로," 87 에서 재인용.

국제 선교 협의회 (International Missionary Council: 이하 IMC)를 기점으로 새롭게 등장한 선교 개념이 '하나님의 선교(*missio Dei*)'였다.[13] 하나님의 선교는 복음의 '개인적 차원 (영혼 구원)'과 '교회적 차원(교회 설립, 교회 성장)'을 넘어서서 '하나님 나라'라는 복음의 전파와 '그 복음이 증거하는 하나님 나라의 가치'를 실현하는 것을 선교의 목표로 삼는다.[14] 하나님의 선교 개념은 빌링겐 IMC 이후에 여러 학자들에 의해 계속해서 연구되었는데 화란의 선교 학자 요하네스 호켄다이크(Johannes C. Hoekendijk) 는 그것을 '샬롬(shalom)'[15]의 개념으로 발전시켰고, 1968 년 웁살라(Uppsala) 에서 모인 제 4 차 WCC 대회에서는 '인간화(humanization)'[16]라는 개념으로 변천하였다. 그러나 보수적인 입장에 있는 복음주의 진영에서는 하나님의 선교에서 말하는 '샬롬'이나 '인간화'를 하나님 중심의 선교에서 "인간 중심의 선교로 대치한 것" 이라고 보았고, 세속적이며 '반기독교적'[17]인 선교관으로 이해하여 반대 하는 입장에 서게 되었다.[18]

에큐메니칼 선교 운동은 이미 하나님의 선교 개념을 탄생시킨 빌링겐 IMC 이전부터 복음의 사회적인 측면을 꾸준히 강조하여 왔지만, 복음주의 그룹에서는 전통적인 선교

[13] Norman Goodall, ed., *Missions under the Cross* (London: Edinburgh House Press, 1953), 18-19, and *International Review of Missions* 106 (April 1950): 257, 정승현, "하나님의 선교(*the missio Dei*)와 선교적인 교회:빌링겐 IMC 를 중심으로," *선교와 신학* 20, no. August (2007):191 에서 재인용.

[14] D.L. Guder, ed., *Missional Church. A Vision for the Sending of the Church in North America (*Grand Rapids, Michagan: W.B. Eerdmanns, 1988): 3-7

[15]정승현, "하나님의 선교, 세상 그리고 샬롬: 요하네스 호켄다이크의 선교신학," *선교와 신학* 24, no. August (2009): 251-54.

[16] 김명혁, "하나님의 선교와 복음주의 선교," *신학지남* 41, no.4 (1974): 64.

[17] 신경규는 '하나님의 선교(mission Dei)'가 한국 교회에서는 WCC 와 함께 진보와 보수를 양분화하고 "자유주의 선교신학을 대변하는 고유명사"가 되었다고 말한다.

[18] 김명혁, "하나님의 선교와 복음주의 선교," 64 에서 재인용.

목표를 강조하는 고전적인 선교 개념에서 벗어나지 못하고 있었다. 그러나 1974 년 로잔 대회에서 존 스토트(John Stott)는 복음주의가 더 이상 구원의 사회적인 측면을 간과 할 수 없음을 인식하고, 선교란 복음 전파와 함께 사회 참여를 통한 사회적 책임을 수행하는 것이라고 천명하면서 선교의 새로운 의미 즉, '통전적 선교(holistic mission)'의 개념을 정립하려고 노력했다.[19] 그러나 그는 선교에 있어서 '복음의 우선성(the primacy of evangelism)'을 주장하였고, "사회적 책임이 복음 전도를 대치할 수 있거나 우선 순위를 바꿀 수 없는 것"이라고 하였다.[20] 여기에서 말하는 '복음의 우선성'을 목회자 선교사들의 복음전도 사역의 우선성으로 해석한다면 평신도 선교사의 사회적 영역에서의 사역은 목회자 선교사의 복음전도 사역에 비해 우선 순위에서 뒤쳐지는 것으로 해석되게 되며 이것은 평신도 선교사와 목회자 선교사 간에 서열의식을 초래하는 원인이 될 수 밖에 없는 것이다.

나는 이 연구의 문제제기의 배경이 된 '복음의 우선성(the primacy of evangelism)'이라는 명제 아래 몇 가지 질문을 제기한다. 첫째는 직접 말로 복음을 전하는 것이 아닌 전문적인 영역에서의 평신도 선교사의 사역은 구두(口頭)로 복음을 전하는 목회자의 전도 사역에 비해 우선 순위에서 뒤떨어 지는 것인가? 혹은 평신도 선교사의 사역들은 목회자 선교사의 복음 전도 사역의 대안이 될 수 없는 것인가? 하는 것이며 두번 째는, 안수 받지 않은 평신도 선교사가 구두(口頭)로 복음을 전하는 사역이나 교회개척 사역을 하는 경우에 그들의 사역은 목회자 선교사의 사역에 비해 열등한 것인가 혹은

---

[19] 안희열, "로잔 운동이 세계 선교에 끼친 공헌과 한국교회가 나아갈 방향," *선교와 신학* 27, no. Feb. (2011):126.

[20] John Stott, ed., *Making Christ Known: Historic Mission Documents from the Lausanne Movement, 1974-1989* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1966): xiii, 신경규, 215 에서 재인용.

타당하지 않은 것인가? 하는 것이다. 이 연구는 안수 받지 않은 평신도 선교사가 하는 교회 밖 사회 전문 영역에서의 사역이 안수 받은 선교사의 교회를 중심으로 한 복음 사역에 비해 열등한 것이 아니며, 평신도 선교사의 사역 자체로 충분히 선교적인 목적을 이룰 수 있다는 것과, 평신도 선교사가 교회 안에서 단독으로 혹은 목회자와 함께 사역을 하는 경우에 그/그녀가 단지 안수를 받지 않았다는 이유 만으로 그/그녀의 사역이 폄하 되거나, 안수 받은 목회자 선교사와의 관계에서 수직적인 상하관계를 이루는 것은 바람직하지 못한 것임을 하나님의 선교 패러다임과 만인사제론을 근거로 한 평신도 신학을 통해 밝혀보고자 하는 것이다.

C. 연구자의 위치성

자서전적 연구 방법론을 사용한 이 연구에서는 연구의 배경과 더불어 연구자의 위치성에 대한 이해가 필요하다고 본다. 나는 전통적이고 보수적인 기독교 가정에서 태어나고 자랐으나, 예수와의 인격적인 참된 만남을 경험하지 못한채 신앙생활을 하던 중 선교단체의 소그룹 성경 공부를 하면서 신앙적 거듭남을 체험하게 되었다. 그 이후에 소그룹 성경공부 리더로 말씀을 전하는 일에 삶을 헌신하리라 결심하고 교회 내, 혹은 교회 밖에서 여성 중심 소그룹 성경공부 모임을 인도하는 사역에 전념하였다. 그리고 얼마 후, 타문화 선교에 대한 부르심을 느끼고 배우자와 함께 한국을 떠나 국제 Y 단체의 본부가 있는 하와이로 가게 되었고 거기서 2 년간 선교 훈련을 마친 후에 1996 년 U 국에 평신도 선교사로 파송이 되었다. 배우자는 Y 단체 U 국 지부에서 의료 선교 활동을 하는 한편, 나는 그곳 지부의 여성 간사들을 위한 소그룹 모임을 시작으로 그 도시에 있는 청소년들과, 중년

여성들, 그리고 여성들을 위한 큐티 모임 등 다양한 소그룹 성경 공부 모임을 인도하는 사역을 하였다.

2000 년도 말에 U 국에서 M 국으로 선교지를 옮기게 되었는데 그곳에서 의료 사역을 하던 배우자가 미국인 선교사인 W 와 함께 의료인들을 위한 성경공부 모임을 시작한 것을 계기로 1 년 후에 교회를 설립 하게 되었다. 나는 배우자의 요청과 본인의 의사에 따라 성경 공부 모임 때부터 교회 사역에 깊이 관여하였다. 안수 받은 목사였던 W 는 교회 설립 1 년 만에 사역지를 옮기게 되었고, 나의 배우자는 주로 의료 사역에 전념하고 있었기에 나는 교회사역을 책임지게 되었다. 그러나 내가 속해 있던 교단은 평신도가 교회를 개척하고 목회 활동을 하는 것을 허용하지 않는 분위기였기 때문에 나는 평신도로서 목회 사역을 감당해야 하는 개인적인 부담감 위에 외부에서 받는 압박감과 편견 등으로 다층적인 내면의 갈등을 겪게 되었다. 돌이켜 보면, 나 자신의 훈련되지 않은 자질 부족과 미숙한 인격에서 오는 어려움도 있었지만, 내가 속해 있던 교단의 신학과 보수적이고 시대에 뒤떨어진 선교관, 평신도 선교 사역을 지지하지 못하는 교회론, 그리고 한국인 선교사들이 가지고 있는 가부장적이고 유교적인 성향들이 다 복합적으로 얽혀서 갈등이 더욱 증폭되었던 것 같다. 나는 이 연구를 통해 한 평신도 선교사로서의 자신의 사역을 성찰하고자 하는 것에서 더 나아가 평신도 선교사의 사역을 좀 더 새로운 관점으로 볼 수 있는 전환점을 찾고자 한다.

D. 연구의 범위와 한계

이 연구를 위해 나는 전통적인 선교관을 대신하는 하나님의 선교라는 새로운 선교개념이 선교 역사의 전면에 나타나기까지의 시대적 배경을 알기 위해 세계선교대회의 역사를 중심으로 한 문헌 조사를 하였고, 하나니의 선교 개념과 전통적인 복음주의 입장과의

차이는 무엇인지, 한국의 복음주의 입장에서는 어떤 선교 관점에서 받아 들이고 있는지 혹은 거부하고 있는지에 대한 것들을 주로 교단신학 혹은 선교 저널을 중심으로 연구하였다.

평신도 신학에 관해서는 평신도의 선교사역의 사도적 역할에 초점을 맞추고 ,만인 사제론을 중심으로 한 평신도 신학을 교회론과 선교관에 관련하여 연구하고 비판하였다.

질적 연구 자료로는 1996 년부터 2016 년 현재까지 평신도 선교사로 타 문화권에서 사역한 경험을 개인적인 회상을 통해 기술한 자료를 기본 토대로 하였다. 갈등에 대한 기술은 내가 소속되어 활동하였던 장로 교단 내에서의 경험이며, 따라서 특정 교단의 신학적 배경이라는 한계가 있다. 또한 이 자료들은 자서전적 기술이라는 특성에 따라 개인의 회상에 의한 기술이므로 기억의 한계가 있다. 아울러 자서전적 연구라는 것은 "자신의 인식 상태를 끊임 없이 점검"하는 방식의 자기 성찰을 통해 "이야기적 지식"[21] 얻는 것이기에 이 연구에서 얻게 되는 학문적 지식은 연구자 개인의 자기 성찰 능력의 한계에 제한 될 수 밖에 없음을 밝힌다.

E. 사용할 용어들의 정의

1. 평신도 선교사

이 연구에서 평신도 선교사라 함은 목사 안수를 받은 목회자 선교사와 대비 되는 개념으로 사용한다. 전통적으로 선교사라고 할 때는 '정식 신학 교육을 받아 목사 안수를 받고 타 문화권에서 복음을 증거하기 위해 교회나 선교단체 파송을 받은 선교사'를 말한다.[22]

---

[21] 한혜정, "교육과정연구의 질적 연구에서 '자서전적 방법'이 가지는 의의," 74.

[22] 이해주, "평신도 전문인 선교사의 신학 교육이 사역 현장에 미치는 영향" (M.A. thesis, 총신대학교 선교대학원, 2009), 14.

이에 반해 평신도 선교사라고 할 때는 전문인 선교사, 자비량 선교사(self-supporting, tent maker), 혹은 비즈니스 선교사 등 많은 용어들이 혼돈스럽게 사용되고 있는 경향이 있다.

전문인 선교사라 함은 '어떤 특정한 부분에 정통한 기술이나 자격을 가지고 있는 선교사'라는 의미로 타문화권에서 자신의 기술이나 자격을 활용하여 복음을 전파 하는 사람들을 의미한다.[23] 그러나 전문인 선교사라고 해서 모두가 다 평신도는 아니다. 때로는 창의적 접근 지역에 입국해서 선교할 때 목사라는 신분이 불리하기 때문에 전문 기술과 자격을 구비해서 목사임을 밝히지 않고 선교지에 들어가는 경우도 있기 때문이다. 이와 마찬가지로, 최근에는 새로운 선교 개념인 BAM(Business As Mission)을 하는 비즈니스 선교사의 경우에도 안수 받은 목사인 경우가 종종 있고, 앞으로 더 늘어날 것으로 보인다. 반면에 평신도 선교사들 중에도 비록 목사 안수를 받지 않았다고 하더라도, 선교단체에서 대학생 선교를 하면서 제자 훈련을 하거나, 예배를 인도하는 등의 목회자의 역할을 하는 경우도 있다. 또 정식으로 선교사 파송을 받은 것이 아니라 자신의 직업을 가지고 현지에 와 있으면서 다른 선교사의 사역을 돕는 파트 타임(part time) 사역자도 있다. 이렇게 다양한 평신도 선교사의 유형이 있지만, 이 연구에서는 전문인 선교사이던지, 자비량/비즈니스 선교사이던지, 혹은 제자 훈련 사역을 하는 선교사던지 상관 없이 안수를 받지 않은 평신도로서 선교 현장에서 선교 사역에 소명을 가지고 선교 사역에 동참하고 있는 모든 선교사들을 지칭한다.

2.크리스텐덤(Christendom) 선교

[23] 임순희, "한국 감리교 평신도 선교사 훈련 프로그램에 관한 연구" (M.A. thesis, 협성대학교 신학대학원, 2005), 9.

크리스텐덤(Christendom)은 서기 313년 로마의 황제 콘스탄티누스가 기독교를 공인한 이후 로마 정부의 인정과 보호를 받게 되면서 더 이상 박해와 핍박을 받지 않는 동시에 더 이상 복음을 전할 필요가 없게 된 정부와 기독교의 결합 상태를 말한다.[24] 크리스텐덤을 선교 신학에서는 기독교 사회 혹은 기독교 세계로 번역하는데, 크리스텐덤 선교라 함은 다른 나라에 가서 '이교도'들을 개종시켜서 그곳에 기독교 사회를 확장시키는 개념의 선교 활동을 말한다. 한국일은 크리스텐덤의 기독교 형태는 서구 사회에서 외형적으로는 기독교 사회로 형성하면서 모든 영역에 기독교적 형태를 갖추어 왔으나 성서의 의미와 가치를 깊이 내면화하는 영향을 미쳤다고 볼 수는 없으며 이런 사회에서 기독교는 복음의 본질적 의미보다는 기독교 가치를 표방하는 문화 형태로 전환되었으며, 교회는 선교적 역동성을 상실하고 기독교 체제유지와 보호에 주된 관심을 기울이게 되었다고 말한다.[25] 이 논문에서는 이교도를 개종 시키고, 교회 개척을 통해 서구사회 교회의 제도와 전통과 문화로서의 기독교 사회를 세우는 것을 목표로 하는 선교 활동을 크리스텐덤 선교라 정의한다.

3. 하나님의 선교(*missio Dei*)

하나님의 선교는 1952 년 개최된 빌링겐 국제 선교 협의회 (International Missionary Council: IMC)에서 채택된 개념으로 "선교 활동의 내용을 선교사들의 활동에 국한시키지 않고 역사 안에서 일하시는 삼위 하나님의 활동(*missio Dei*)에 참여하는 모든 일을 선교

[24] 한국일, "한국적 상황에서 본 선교적 교회: 지역교회를 중심으로," 80.
[25] Ibid.

활동"으로 보며 선교 활동의 주체를 삼위 일체 하나님 자신으로 보는 새로운 선교관이다.[26] 이것을 한국일은 "기독론 중심에서 삼위일체 하나님 관점으로" 선교를 위한 신학적 토대가 바뀐 것이라고 보았다.[27] 하나님의 선교는 본 연구의 전반을 통해 계속해서 설명될 것이며, 이 논문에서는 크리스텐덤 선교라고 하는 전통적인 선교 개념과 대조되는 새로운 선교 패러다임으로 사용될 것이다.

4. 자유 연상

자유 연상(free association)이란 프로이드의 정신분석적 심리치료에 사용되는 정신분석 방법 중 하나로서 머리 속에 떠오르는 모든 생각, 감정, 바램, 감각, 이미지, 그리고 기억 등을 아무 유보 없이 그대로 표현하는 것이다. 이러한 자유 연상을 하기 위해서 환자는 종종 당황스러움, 공포, 수치심과 죄책감 같은 감정의 저항을 극복해야 한다. 파이너(W. F. Pinar)는 자서전적 방법에 의한 글쓰기에서 이 자유연상의 원리는 처음부터 끝까지 실행되어야 하는데, 특히 후향과 전향의 단계에서 일체의 합리적이고 논리적인 사고에 의한 해석을 가능한 배제하고 자유롭게 떠오르는 것에 전념하라고 말한다.[28]

[26] 김명혁, "하나님의 선교와 복음주의 선교," 62.

[27] 한국일, "한국적 상황에서 본 선교적 교회: 지역교회를 중심으로," 87.

[28] W. F. Pinar, "The Method of Currere," in William F. Pinar (ed.) *Autobiography, Politics and Sexuality* (New York: Peter Lang Publishing, Inc., 1975), 25, 한혜정, "한국 교사교육에의 적용을 위한 자서전적 방법의 이론적 기초 탐색,"*교육과정연구* 27, no. 1(2009), 31 에서 재인용.

Chapter II

논지와 관련된 문헌 자료 검토

A. 선교 개념의 변화와 하나님의 선교 (*missio Dei*)

1. 전통적인 선교관에 의한 선교

지난 300 년 동안의 개신교 선교역사는 그 시대의 사회적, 신학적, 역사적 배경에 따라 여러 가지 변화의 과정을 거쳐왔다.[29] 이러한 과정을 19 세기 이전의 고전적이며 전통적인 선교 방법이었던 복음전도의 선교와 19 세기에 들어와서 활발하게 이루어졌던 교회개척과 성장을 목표로 한 선교, 그리고 마지막으로 20 세기에 시작되어 현대에 새로이 부각되는 개념인 하나님의 선교(*missio Dei*) 이렇게 세 단계로 보는 학자도 있으나, 이 논문에서는 하나님의 선교와 비교해서 19 세기 이전의 복음전도 선교와 19 세기 이후의 교회개척 선교를 합하여 전통적인 선교 개념으로 보고 새로운 개념인 *missio Dei*, '하나님의 선교'개념과 비교하려고 한다.[30]

가장 고전적인 의미의 선교 개념은 복음 전도를 주로 하는 선교 활동으로 개인의 회심을 선교의 목표로 하여 영혼 구원에 초점이 맞춰진 선교였다. 진젠돌프 백작(Count Nicholaus Ludwig.von Zinzendorf 1700-1760)에 의해 시작된 모라비안 선교 운동, 프로테스탄트 선교 운동의 개척자로 불리는 윌리엄 캐리(William Carey 1761-1834),

---

[29] 종교 개혁 이후에 개신교 선교 활동의 시작을 1700 년대 초에 처음으로 인도에 파송된 지겐발그(Bartholomew Ziegenbalg, 1682-1719)로 볼 때 개신교 선교 역사는 300 여년 정도로 볼 수 있다.

[30] 남정우,"선교역사의 관점에서 하나님나라에 초점을 맞춘 교회적 선교신학을 모색하며," *선교와 신학* 7, no.5 (2001): 54-55.

19 세기 말 학생자원 운동(Student Volunteer Movement)으로 유명한 선교 동원가 존 모트(John R. Mott 1865-1955)등으로 이어지는 이 시대의 선교는 오로지 복음 전도를 통한 개인의 회심에 목표를 두고 "인간 영혼구원이라는 절대절명의 사명감"으로 한번도 복음을 들어보지 못한 자들에게 복음을 전하기 위해 땅끝까지 가서 자신의 생명을 내어주겠다는 뜨거운 열정으로 가득 찼었다.[31] 그러나 구원이라고 하는 것을 지극히 사적이고 개인적이며, 영적인 차원으로만 다루다 보니, 그들의 회심의 사건이 그들이 속해 있는 공동체나 그 사회와는 아무런 관계성이 없는 것으로 이해되는 아쉬움이 있었을 뿐만 아니라, 회심자들이 성장하여 신앙의 뿌리를 내릴 수 있는 기반, 즉 선교지에 적합한 예배 형태, 현지 지도력 개발이나 기독교 교육의 부재 등이 문제점등으로 나타났다.[32]

그 결과 19 세기에 들어와서는 교회개척과 성장을 선교의 주요 목표로 삼게 되었는데, 여기에는 3 자 원리[33]를 주창한 헨리 벤(Henry Venn, 1796-1873)과 루푸스 앤더슨(Rufus Anderson, 1796-1880), 그리고 교회성장 이론을 주장한 도널드 맥가브런(Donale McGavran, 1897-1990)의 영향이 크다고 볼 수 있다.[34] 교회 개척과 성장에 초점을 맞춘 선교사역의 결과는 19 세기에 기독교를 크게 성장시키는 결과를 가져왔고, 이 시기를 교회사가인 라투렛(Kenneth Scott Latourette)은 "위대한 세기(The Great Century)"라고

---

[31] 서정운,"하나님의 영광을 위한 선교," *장신논단* 4, no. 12 (1988): 179.

[32] 남정우, "선교역사의 관점에서 하나님나라에 초점을 맞춘 교회적 선교신학을 모색하며," 58.

[33] 3 자 원리란 교회들이 스스로 자기 정체감(self-worth)을 가질 수 있도록 하기 위해 자급(self-support), 자전(self-propagation), 자치(self-government)를 해야 한다고 주장한 토착교회 자립 이론을 말하는데, 우리나라에는 당시 중국에 있던 선교사 네비우스를 통해 소개 되었기에 네비우스 이론이라고도 불린다.

[34] 남정우, "선교역사의 관점에서 하나님나라에 초점을 맞춘 교회적 선교신학을 모색하며," 59-60.

부를 정도였다.[35] 한국에 개신교 선교사가 들어와서 기독교가 뿌리를 내린 것이 바로 이런 선교의 영향이었으며, 오늘날 선교의 동력이 되는 한국 교회의 성장이 바로 이 교회 성장 이론의 영향이라고 볼 수 있다. 그러나 이러한 교회개척과 교회 성장 중심의 선교 활동은 복음을 교파와 교회 성장 안에 국한된 것으로 이해하였으며, 교파주의적 경쟁이라는 부작용을 낳았다.[36] 이러한 교회 중심 선교는 교회가 없는 지역에서 중요하고 필요했던 것은 사실이나, 교회의 힘이 필요이상으로 커지는 것과 기독교 세계(Christendom)를 확장하는 수단이 되어버리는 결과를 초래하여 교회 성장을 목표로 하는 이러한 실용주의적 접근은 오히려 기독교 복음에 역행하는 것이라는 지적을 받고 있다.[37] 이러한 고전적인 개념의 선교관은 20 세기에 들어와서는 시대의 흐름에 따라 변화하는 선교 상황에 더 이상 적합하지 않게 됨에 따라 새로운 선교관을 필요로 하게 되었다. 그것이 바로 하나님의 선교였다.

2. 하나님 선교 개념의 출현과 그 선교적 의미

a. 새로운 선교 개념의 출현

하나님의 선교 는 1,2 차 세계대전을 치른 후 급변하는 선교 상황에 대응하기 위해 치뤄진 1952 년 빌링겐 국제 선교 협의회(International Mission Council: 이하 IMC)를 기점으로 부상된 선교 개념이다. 20 세기 에큐메니칼 운동의 분수령이라고 하는 1910 년 에딘버러 세계 선교대회는 윤리적인 하나님의 나라 건설이라는 선교 목표를 인식하면서 하나님의 선교에서 강조되는 넓은 의미의 사회 참여에 대한 개념을 선교에 포함시켰다는

[35] 이형기, "교회성장과 선교, 그리고 에큐메니칼 운동," *선교와 신학* 3, no. 5 (1999): 115.
[36] 남정우,"선교역사의 관점에서 하나님나라에 초점을 맞춘 교회적 선교신학을 모색하며," 61.
[37] 한국일, "한국적 상황에서 본 선교적 교회," 88.

측면은 있으나, 그 때 까지만 해도 선교란 선교 종주국들이 복음을 믿지 않는 "제 3 세계"에 전한다고 하는 크리스텐덤 선교의 개념이 지배하고 있었다.[38] 그러나 1 차 대전 이후에 개최된 1928 년 예루살렘 국제 선교 협의회 IMC 에서는 전쟁을 치뤘던 서구 교회가 비기독교 세계인들에게 더 이상 선교하기 어렵다는 생각을 하기 시작하였고 세계를 더 이상 기독교 세계와 비기독교 세계로 양분하는 것조차 옳지 않다는 생각과 함께 비기독교 세계와 교회 밖 세속 사회에 대한 관심을 가지기 시작했는데, 그것은 복음의 사회적 차원에 대한 인식의 단계를 넘어서 그 자체를 선교의 영역으로 간주하기 시작한 것이다.[39]그 동안 선교 종주국들이 교회의 사회 참여를 선교의 개념에서 제외시킨 것을 비판하면서 종전의 구두로 하는 복음 선포만으로 만족하지 않고 사회와 역사를 변혁시키는 것을 포함하는 복음 선포를 주장했으며 교회의 대(對) 사회적 책임을 "선교" 개념에 포함시킨 것이 예루살렘 IMC 에서 시작된 큰 변화였다.[40]

복음의 이러한 사회적 인식은 세계 대전 이후 세계 선교 상황의 변화로 인해 더욱 절실한 필요성을 가지게 되었다. 변화된 세계 선교 상황이란 먼저, 식민주의가 붕괴되면서 생겨난 독립 국가들이 서구 선교사들을 추방, 입국제한 등을 하게 되면서 과연 서구 교회가 계속 선교의 주체가 될 수 있는가 하는 문제가 대두되기 시작한 것이고, 두 번째는 독립한 국가들의 민족주의 발흥과 함께 민속 종교와 전래 종교를 회복하고 있는 이러한 다원화된 문화와 종교세계 속에서 기독교의 당위성을 어떻게 확보해 나갈 수 있는가 하는 것, 세

[38] 정성한, "하나님의 선교 개념과 기원에 관한 연구," 155.
[39] 김은수, *현대선교의 흐름과 주제* (서울: 대한기독교서회, 2010), 40–43.
[40] 정성한, "하나님의 선교 개념과 기원에 관한 연구," 156–57.

번째는 2 차 세계대전 후 공산주의 이데올로기 영향권에 들어가게 되면서 기독교 선교의 방해

내지는 탄압의 상황을 맞이 하게 된 것, 그리고 네 번째는 신생교회의 주체의식이 강해지면서

서구 교회와의 '불평등한 관계를 청산'하고 '자립교회의 확립'과 '자기 정체성'을 찾기 위한

목소리가 높아지면서 선교사 모라토리움(moratorium)[41]을 선언하기에 이른 것 등이다.[42]

이처럼 급격히 변화된 선교 상황에 대처하기 위하여 빌링겐 IMC 에서는 그 동안 교회 중심의

선교를 반성하면서, 교회의 새로운 선교적 의무와 신학적 각성을 필요로 하게 되었다.[43]

하나님의 선교란 이러한 상황에서 대두된 새로운 선교 패러다임으로서 그 동안의 교회 중심

선교에 대한 반성과 비판을 불러 일으키면서 선교의 초점이 교회가 아니라 하나님 나라로

옮겨야 함을 선포한 것이다.[44]

b. 하나님의 선교 (*missio Dei*)의 선교적 의미

하나님의 선교라는 용어를 처음 사용한 것은 칼 하르텐 슈타인(Karl Hartenstein)인데, 그는 빌링겐 대회 관련 독일어 보고서를 쓰는 가운데 "신학성 각성"(Theologische Besinnung)이라는 글을 쓰면서 "*missio Dei*"라는 용어를 처음 채택하였다.[45]그러나 하르텐 슈타인은 이 *missio Dei* 라는 라틴어 형태의 용어를 사용하여

---

[41] 1928 년 예루살렘 선교대회에서 인도의 올리브스(Philip Oomman Olives)에 의해 처음 주창된 것으로 '선교의 안락사'(a euthanasia of mission) 혹은 선교의 '일시중지'(moratorium)를 주장하였다. 이것은 선교의 종결을 말하는 것이 아니라, 다만 서구 교회가 흔히 저질러왔던 선교적 제국주의(imperialism), 간섭주의(paternalism) 및 우월감(superiority complex)의 단절을 의미하는 것이다.

[42] 김은수, *현대선교의 흐름과 주제*, 106

[43] Ibid., 105.

[44] 남정우, "선교역사의 관점에서 하나님나라에 초점을 맞춘 교회적 선교신학을 모색하며," 61.

[45] 김은수, *현대선교의 흐름과 주제*, 124.

보고서를 쓴지 몇 달 되지 않아 안타깝게 세상을 떠나고 말았기 때문에 이후 *missio Dei* 에 관한 정확한 의미는 불분명하고 그 해석은 학자들에 따라 많은 차이가 있다. 라틴어 the *missio Dei* 를 영어로 직역하면 'the sending of God', 보내시는 하나님이라는 뜻인데 하나님께서 아들을 이 땅에 보내셨고 성령 또한 보내심을 받으신 하나님이라는 의미로 어거스틴 때부터 삼위일체에 대해 논의할 때 쓰여진 표현이다.[46] 이것에 대해 하르텐스타인은 선교의 근본이자 목적은 하나님 자신이며 교회나 선교단체가 선교의 주체가 아니라 삼위일체 하나님이심을 분명히 하였으며,[47] 이와 함께 선교가 단순히 개인의 회심이나 "공동체 회집에 대한 의무"만을 의미하는 것이 아니라, 자기 아들을 보내심으로 "선교를 시작하신 분(initiator)," 그분의 선교에 "참여"하는 것이 하나님의 선교라고 주장했다.[48] 비케돔(Georg F. Vicedom)은 "우리가 하고 있는 이방인들을 위한 선교는 하나님께서 그분의 보내심을 계속하시기 때문이며, 한번 그분의 아들을 보내신 후에도 지속적인 선교를 이루시는 성령님의 은사를 통해서 가능하다" 라고 설명하였으며,[49] 로진(H.H. Rosin)은 하나님의 선교(mission)는 이 땅에 모든 선교 활동들(missions) 보다 크기 때문에 각 지역에서 행해지고 있는 특정 교단 이나 선교 단체의 '목표', '선교방식', '우선순위' 등은 하나님의 선교 안에서

---

[46] A. Scott Moreau, *Evangelical Dictionary of World Missions* (Michigan: Baker Academic, 2000), 631.

[47] Karl Hartenstein, "Theologische Besinnung." In *Mission zwischen Gestern und Morgen,* Walter Freytag ed. John G. Flett trans. (Germany: Evang Missionsverlag, 1952), 62, 정승현, "하나님의 선교(the missio Dei)와 선교적인 교회: 빌링겐 IMC 를 중심으로," 192 에서 재인용.

[48] Karl Hartenstein, "Theologische Besinnung," 54, 김은수, *현대선교의 흐름과 주제*, 125 에서 재인용.

[49] Georg F. Vicedom, *The Mission of God: A Introduction to a Theology of Mission.* Gilbert A. Thiele and Dennis Hilgendorf trans. (Missouri: Concordia Publishing House), 54- 55, 정승현, "하나님의 선교 (the *missio Dei*) 와 선교적인 교회: 빌링겐 IMC 를 중심으로," *선교와 신학* 20, no. August (2007): 190 에서 재인용.

재조정되어야 한다고 하였다.[50] 하나님의 선교를 해석하는 학자들의 공통된 의견은 교회나 단체가 선교의 주체가 아니라 이미 아들과 성령을 보내시어 선교하시는 하나님이심으로 그분의 하시는 선교에 동참하는 것이라는 것이다.

화란의 선교학자 호켄다이크(Johannes C. Hoekendijk)는 하나님의 선교를 거론할 때 빼놓을 수 없는 인물이다. 정승현에 의하면 호켄다이크는 어떻게 선교할 것인가 하는 물음에서 왜 선교하는가라는 복음 전도의 동기를 질문하면서 선교의 모티브에 대한 강한 도전을 던짐으로 새로운 선교 개념의 발전에 이바지 한 사람이다.[51] 호켄다이크는 기존의 교회들의 복음전도는 기독교 세계(Christendom)의 회복과 유지에 불과했다고 지적하면서, 이교도들을 위한 복음 전도, 즉 선교의 성경적인 관점은 반드시 '종말론적 샬롬(shalom)'으로 이해되어야 한다고 주장했다.[52] 그가 말하는 '종말론적 샬롬'이란 "메시아가 완성할 샬롬" 을 기대하는 것으로 "개인의 구원이나 교회의 테두리를 벗어나는 개념" 이다.[53] 그렇기에 그는 교회가 선교라는 이름으로 새로운 지역에 나가서 같은 형태의 교회를 계속 짓는 것을 복음 전도로 보지 않았다.[54] 호켄다이크 역시 교회와 선교와의 관계에 있어서" 교회는 더 이상

---

[50] H.H. Rosin. 'MISSIO DEI': *An Examination of the Origin, Contents And Function of the Term in Prostestant Missiological Discussion* (Netherlands: Interuniversity Institute for Missiological and Ecumenical Research Department of Missiology, 1972), 1-2, 정승현, "하나님의 선교(the missio Dei)와 선교적인 교회: 빌링겐 IMC 를 중심으로," 195 에서 재인용.

[51] 정승현, "하나님의 선교, 세상 그리고 샬롬: 요하네스 호켄다이크의 선교신학," *선교와 신학* 24, no. August (2009): 249.

[52] Ibid., 251-54.

[53] Ibid, 252.

[54] Johannes C. Hoekendijk, "The Call to Evangelism," *Internatinal Review of Mission* XXXIX, No. 154 (April 1950), 169-71, 정승현"하나님의 선교, 세상 그리고 샬롬: 요하네스 호켄다이크의 선교신학," 251 에서 재인용.

선교의 주체가 아니며 하나님의 선교에 있어서 도구"일 따름 임을 확실히 했으며[55] 교회는 선교의 "자연스러운 결과물"이기 때문에"교회는 절대로 선교보다 클 수 없다"다라고 주장했는데 이것은 복음주의 입장에서도 동의하는 교회관이다.[56] 그러나 그는 하나님의 관심은 교회보다 세상에 더 있다고 강조하면서 전통적인 '하나님-교회-세상'의 패러다임이 아니라, '하나님-세상-교회'로 바뀌어야 한다고 주장했으며, 교회는 선교의 도구요 수단일 뿐, 선교의 주체도 아니고 최종 목표가 아니므로 교회의 조직이나 전통이 선교를 위해 사용될 수 없거나 방해가 된다면 과감히 제거하거나 떠날 수도 있다고 말함으로써 선교에 있어서 교회의 역할을 축소하거나 선택사항임을 암시하였는데 당시의 상황에서 전통적인 교회 중심 선교 개념에 충분히 논란을 불러 일으킬 만한 도전적인 주장이었다.[57]

> 교회는 오직 교회 스스로가 지속적으로 자신을 조직해 나아갈 때만 선교적인 상황에서 존재할 수 있다. 즉, 이 말은 교회가 아무리 훌륭한 '전통'을 갖고 있거나 혹은 정교(orthodoxy)라고 할지라도 선교를 위해서 사용될 수 없다면 그것은 모두 제거되어야 한다.[58]

호켄다이크가 주장했던 선교의 목표로서의 '샬롬'은 1968 년 웁살라 세계교회 협의회 총회(WCC)에서는"인간화(Humanization)"의 개념으로 발전하였다.[59] "인간화"란 오늘날

---

[55] J. C. Hoekendijk, "The Call to Evangelism," 170, 정승현"하나님의 선교, 세상 그리고 샬롬: 요하네스 호켄다이크의 선교신학," 255 에서 재인용.

[56] J. C. Hoekendijk, "The Church in Missionary Thinking," *Internatinal Review of Mission* XIl, no. 163 Quly 1952), 335, 정승현"하나님의 선교, 세상 그리고 샬롬: 요하네스 호켄다이크의 선교신학," 256 에서 재인용.

[57] J. C. Hoekendijk, *The Church Insideout,* trans. Isaac C. Rottenberg(Philadelphia: The Westminster Press, 1966) 97, 정승현, "하나님의 선교, 세상 그리고 샬롬: 요하네스 호켄다이크의 선교신학," 257-58 에서 재인용.

[58] J. C. Hoekendijk, *The Church Insideout,* 97. 정승현, "하나님의 선교, 세상 그리고 샬롬: 요하네스 호켄다이크의 선교신학," 258 에서 재인용

[59] 김은수, *현대선교의 흐름과 주제*, 231.

선교에 있어서 근본적으로 물어야 할 진정한 질문이자, "진정한 인간에 대한 문제"로 보았으며 따라서 선교의 목표는 "그리스도의 인간성(die Menschlichkeit Christi)"을 드러내는데 있어야 한다고 주장한 것인데, 이 때가 '하나님의 선교'와 관련하여 교회의 사회적 책임 수행에 관한 논란이 가장 민감해진 시기였다.[60] 보수주의 입장에 있는 복음주의 관점에서 볼 때 이러한 주장들은 인간의 역할을 지나치게 강조하여, 하나님과의 수직적 관계보다 인간 사이에 수평적 관계만을 강조하는 것이었고 선교에 있어서 교회의 역할을 축소하거나 선택사항으로 만들었다는 평가를 받게 되어 하나님의 선교 개념에 대해서는 비판적인 입장을 갖게 되었다.[61]

3. 하나님의 선교와 한국 개신교회 선교

세계 선교 역사는 이미 20 세기 초부터, 시대에 흐름에 따른 새로운 인식을 통해 복음과 선교에 있어서 전통적인 선교 개념만으로는 한계가 있음을 깨닫고 선교의 목적에 대한 새로운 인식과 함께 방법적인 면에서의 변화를 추구하여 왔다. 그러나 전통을 고수하는 한국 개신교회 선교는 이러한 에큐메니칼한 세계적인 동향과는 상관 없이 여전히 개인의 회심과 성화, 개교회 개척과 성장을 강조하는 18-19 세기 기독교에 머물러 있다.[62] 하나님의 선교는 "선교하시는 하나님"이 친히 세상에서 일하시며 하나님의 관심은 교회보다 세상에 더 있기에 그의 구원 활동의 범위는 교회에만 한정되지 않고 교회를 넘어서 세상에 있다는 주장이다.[63] 그러나 복음주의 입장에서는 이러한 *missio Dei* 선교 개념을 '자유주의

[60] 정성한, "하나님의 선교 개념과 기원에 관한 연구," 164.
[61] 정승현, "하나님의 선교, 세상 그리고 샬롬: 요하네스 호켄다이크의 선교신학," 257-64.
[62] 이형기, "교회성장과 선교 그리고 에큐메니칼 운동," 125.
[63] Ibid.

선교신학’[64]이나 WCC 와 ‘에큐메니칼의 전유물’[65] 로 생각하여 복음주의 선교와 대치되는 입장으로 오해하고 있다. 복음주의 관점에서는 하나님의 선교를 “철저히 교회를 매개로 한” 복음 전파와 사회봉사를 통해 세상을 “주도하고 변화”시킨다는 의미의 구속사적 의미의 선교 개념으로 재해석하고 여전히 교회의 역할을 강조하고 있는 것이다.[66] 이런 복음주의적 관점이 한국 개신교회 선교의 전반적인 견해로 자리 잡고 있기에 하나님의 선교의 본질적인 의미는 선교 현장에서 제대로 정착되고 수용되지 못하고 있는 것이다.

한국 개신교회의 선교적 입장이 하나님의 선교의 본질적 개념을 수용하기 어려운 이유 중 한 가지를 이 연구에서는 한국 개신교회의 교회 중심적이고 목회자 중심적인 특성에서 살펴보았다. 한국일은 한국 개신교회가 “예외적이라 할 만큼” 교회 중심적인 신앙 전통을 가지고 있다고 말한다.[67] 한국은 개신교가 들어온 선교 역사 초기에 경제적으로 매우 열악한 환경에서도 선교사로부터 배운 삼자 원리에 따라 교인들 스스로가 헌금을 하여서 교회 건물을 지었던 교회 전통들이 오래동안 이어져 왔다.[68] 그렇기 때문에 한국 개신 교회 성도들은 유난히 교회를 사랑하고 교회 건물에 대한 특별한 관심과 열정을 가지곤 하는데, 이것을 한국일은 “하나님에 대한 사랑과 열정을 교회에 대한 사랑과 열정으로 표현”했다고 말할 정도이다.[69]이러한 교회에 대한 사랑과 열정은 교회 중심적 신앙으로 이어졌는데 한국 민족의 가부장적인 특성과 유교적 권위주의와 결합하여 교회의 건물을 유지하는 교회 내부의

---

[64] 신경규, “통전적 관점에서 본 두 선교신학의 합치점 모색,” 204.
[65] 김은수, *현대선교의 흐름과 주제,* 144.
[66] 신경규, “통전적 관점에서 본 두 선교신학의 합치점 모색,” 212.
[67] 한국일,”한국적 상황에서 본 선교적 교회:지역 교회를 중심으로,” 95.
[68] 한국일, “선교 120 년과 한국 선교의 미래,” 114.
[69] 한국일, “한국적 상황에서 본 선교적 교회: 지역 교회를 중심으로,” 95.

조직과 직제를 중요하게 여기는 성직 계급 중심의 전통으로 발전되어 왔다. 교회 중심적인 신앙과 성직 중심의 상관 관계에 대해 한국일은 기독교 역사가 짧은 한국 교회는 서구의 교회들처럼 노회나 총회 같은 전체 교회의 구조가 탄탄하지 않고 오히려 지역의 개교회에 의존하고 있는 구조이기 때문에 자연히 개교회 중심주의가 될 수 밖에 없으며, 동시에 교회의 예전의 전통이 깊지 못하고, 조직이나 체계가 든든하지 못하기 때문에 목회자의 역할이 강조될 수 밖에 없고, 교인들의 신앙이 목회자에게 전적으로 의존하게 되는 "목회자 중심 구조"를 형성하게 된다고 말한다.[70] 이와같이 교인들이 목회자에게 신앙을 의존하는 구조 안에서 목회자와 평신도의 관계는 자연히 "계층적으로" 이해하게 되며 교회 내의 직분도 계층적으로 이해하게 된다.[71]

한국 개신교회의 교회 중심적인 독특한 경향성의 이유를 강남순은 한국의 유교적 가족주의(familism)가 한국 기독교 내에 반영된 것으로 이해한다. 자기가 속한 가족, 혈연, 지연, 인맥 등을 최고의 관계로 설정하는 한국인들의 유교적 가치관이 기독교 안에서 개교회주의를 형성한다고 보았고 이것은 교파, 교단 중심주의라는 부정적 양태를 낳는다고 보았다.[72] 그녀는 이러한 유교적 가족주의의 배경이 교회 내 남성 우월적 성차별 주의를 합리화 시켰다고 보는데, 나는 한국 교회의 이러한 남성 우월적 성차별 주의와 교회 내의 목회자 중심 주의와도 무관하지 않다고 본다. [73] 강남순은 유교적 가부장 주의에서는 관계를 언제나 "위계적-수직적"으로 보는 지배의 논리를 (logic of domination) 형성하게 된다고

[70] 한국일, "한국적 상황에서 본 선교적 교회," 94-98.
[71] Ibid.
[72] 강남순, *페미니즘과 기독교* (서울: 대한기독교서회,2004), 103-6.
[73] 강남순은 기독교내에 성차별 주의적 특성을 예를 들어 말했으나 기독교 내에 계급의식에 따른 모든 차별구조는 본질적으로 같은 특성을 지닌다고 본다.

하는데, 이것이 바로 목회자 중심 주의를 형성하는 원인이 되는 것이며 교회 내에서 극복되어야 할 중요한 문제라고 지적한다.[74] 카톨릭 교회는 사제나 교황의 지위가 너무 격상되어 있는 것으로 비판을 받았지만 러시아 신학자 코미아코프(Alexix Khomiakov)의 "모든 개신교도들은 숨어 있는 교황주의자이다"라는 말은 개신교회 안에 있는 성직자의 중심주의에 대한 지적일 것이며, 한국 개신교회가 새겨 들어야 할 비판이라고 생각한다.[75]

B. 하나님의 선교와 평신도 선교

이범성은 목회신학[76]의 중심 주제는 교회의 업무에 관한 것이 아니라 교회 공동체의 의미와 그 구성원인 평신도에 관한 연구로부터 시작되어야 한다고 말한다.[77] 실천 신학자가 말하는 평신도 연구에 대한 이러한 관점은 이 연구를 지지하는 적절한 제안이라고 생각된다. 평신도에 관한 연구는 단순히 평신도의 입장을 대변하기 위한 연구가 아니라 이 시대의 교회의 부흥과 개혁을 위한 연구이며 교회의 본질인 선교에 관한 연구이다. 그것은 교회의 본질이 선교라는 맥락에서 볼 때 교회의 주요 구성원이 되는 평신도들이 바로 세상의 눈에 비치는 교회의 모습이며, 그들이 바로 교회와 세상이라는 선교 현장과의 "만남을 반영하는 실체" 이기 때문이다.[78] 따라서 평신도에 관한 연구는 교회론과 선교신학을 떠나서는 할 수 없는 연구이다. 그러나 정작 교회론이나 선교신학의 담론 안에서 평신도는 중요한 신학적

---

[74] 강남순, *페미니즘과 기독교,* 149-50.

[75] 디모데 웨어, *동방정교회의 역사와 신학* trans.이형기 (서울: 한국 장로교출판사, 1999), 45.

[76] 한국에서는 목회학은 실천신학의 일부분이라는 인식을 가지고 있으며 목회신학과 실천 신학이라는 용어를 같은 의미로 사용하기도 한다, 김응조 *실천신학 목회론* (서울: 대한 성결교 출판부, 1956), 2, 이범성 80 에서 재인용.

[77] 이범성,"목회신학의 중심주제인 평신도 신학 '디아코니아학," *신학논단* 64, no 6 (2011): 79-105.

[78] Hendrik Kraemer, *A Theology of Laity 평신도 신학,* trans. 홍병룡 (서울: 아바서원, 2014), 190.

주제로 다루어지지 않고 있기에, 평신도의 주제를 다루는 것은 '새로운 교회론'을 요구할 수 밖에 없는 것이라고 크레머는 말한다.[79]

지금까지는 평신도 선교사역의 의미를 선교신학적인 관점에서 살펴보기 위해 하나님의 선교라는 새로운 선교 신학적 패러다임을 연구하였고, 이제는 안수 받지 않은 평신도 선교사의 사역의 한계에 논란이 되는 그 사도적 역할에 대한 신학적인 근거를 찾아보려고 한다. 먼저, 평신도란 누구인가 하는 것에 대한 것을 어원적인 근원을 살펴본 후, 평신도의 사역적 근거를 마틴 루터의 만인 사제론과 현대 교회의 선교적 의미 본질로 재 해석한 크래머의 평신도 신학을 통해 찾을 것이다. 그리고 평신도 신학의 담론 안에서 가장 쟁점이 되는 부분인 평신도의 목회적 역할에 관하여 하나님의 선교 관점을 통해 찾아 보고자 한다.

1. 평신도의 이해와 성직자의 출현

평신도를 뜻하는 영어 단어인 레이(lay 혹은 laity)는 희랍어 라이코스(*laikos*)에서 유래한 단어인데 이 라이코스(*laikos*)의 원래 뜻은 '속되다','무지하다' 라는 뜻을 가지고 있다.[80] 또한 고대 희랍에서 평신도를 뜻하는 말 중에는 '이디오테스'(*idiotes*) 가 있는데, 사도행전 4 장 13 절에 '학문 없는','범인'이란 의미로 사용된 단어이며 여기에서 멍청이(idiot)라는 단어가 파생되었다.[81] 이렇듯이 평신도라는 개념에는 '무지하다', '속되다' 라는 의미 뿐 아니라 '성직자가 아닌', 평범한, 성직자 혹은 '전문가가 아닌'그래서 '말하거나

[79] Ibid., 54.
[80] 서인석, "평신도 신학의 성서적 배경," *전망* 6, no. 12(1968): 13.
[81] Kraemer, *평신도 신학*, 56.

비판할 자격이 없는 무식한 사람' 이라는 등의 부정적인 의미를 많이 내포하고 있다.[82] 그러나 라이코스는 신약 성서에서 단 한번도 사용된 적이 없으며, 이디오테스 역시 사도행전 4 장 13 절에서는 유대 산헤드린 공회원의 놀라움을 표현한 것으로 고린도 전서 14 장 23 절에서는 '아직 그리스도인이 되지 못한 사람을 가리키는 것일 뿐 일반적인 그리스도인들을 지칭하는데 사용되었다고는 보지 않는다.[83]

크래머나 콩가르(Yves M.J. Congar) 같이 평신도 신학을 연구하는 학자들은 평신도에 해당하는 단어 레이(lay)는 라이코스(*laikos*)가 아닌 하나님의 백성이라는 의미의 라오스(*laos*)에서 유래된 것이라고 말한다.[84] 라오스(*laos*)는 구약 성경의 70 인 역에서 이교 백성에 대비하여 하나님의 백성을 가리키는 보편적인 단어로 사용되어졌고, 그 외에도 정치인, 사제, 레위인들을 제외한 이스라엘의 일반 대중을 지칭하는 말로 쓰였다(출 19:29;레 26:7).[85] 신약 성서에는 클레로스(성직자)와 라오스(평신도) 두 단어가 나오지만, 크래머는 그 내용과 뜻이 지금 우리가 생각하는 '성직자층'(clergy)과 '평신도층'(laity)과 다르며 이 둘은 서로 다른 사람들이 아니라 동일한 사람들을 가리키는 것으로 보아야 한다고 말한다.[86] 왜냐하면 '클레로스'란 단어는 항상 "하나님이 주시는 구속과 영광의 선물에 동참하는 남자와 여자 집단"을 가리키는 공동체 적인 의미로 사용되었지 성직자 계층이라는 특별한 집단을 나타낸 것이 아니었기 때문이며, 라오스 역시 신약 성서에서 지도자를 포함한 하나님의 한

---

[82] 양금희, "평신도 신학을 지향하는 평신도 교육에 관한 연구," *장신논단* 46, no. 4 (2014): 391.

[83] Paul Stevens, *The Abolition of the Laity 21 세기를 위한 평신도 신학*, trans. 홍병룡 (서울: IVP, 2001), 39.

[84] 서인석, *"평신도 신학의 성서적 배경,"* 14.

[85] Ibid., 15.

[86] Kraemer, *평신도 신학*, 59.

백성을 나타내기 때문이다(엡 4:11-12). 이 것을"모든 그리스도인이 하나님의 평신도(라오스)이고 모두가 하나님의 성직자(클레로스)이다"라고 표현하기도 한다.[87]

이처럼 초대교회와 1 세기까지만 해도 성직자와 평신도의 계층적 구별을 찾아보기 어려웠으나, 교회가 제도화 과정을 거치면서 라오스를 사용하기 시작했는데 그것은 예배시에 성직자에 대비되는 존재로서 일반 회중을 구분하여 지칭하기 위함이었다.[88] 1 세기 이후에 성직자 계급이 출현하기 시작한 이유에 대해서 폴 스티븐스는 당시 기독교 안에서 나타났던 영지주의 등 이단의 위협 아래서 교회가 연합하기 위한 구심점으로 한 명의 지도자가 필요했던 이유 때문이라고 설명한다.[89] 이범성은 이러한 내부의 이단적 위협 뿐 아니라, 외부의 박해적 압력에 대처하기 위해 "세상에서 통용되는 효과적인 지도력과 권위"가 필요했는데, 이것은 마치 가나안 정착과정에서 이스라엘에 가시적인 왕권을 필요로 한 것과 같은 이치라고 설명한다.[90] 이러한 이유들로 등장하게 된 성직자가 평신도와 엄격한 계층적 구분을 가지게 된 것에 대해 폴 스티븐스는 교회가 헬라-로마 세계의 세속 구조를 모방한 것과 구약의 제사장직 모델을 교회의 리더십에 전이한 것, 그리고 주의 만찬을 신비로 격상시켜 제사장의 집전이 필수인 것처럼 만든 대중적인 경건 등의 이유를 들고 있다. 그 이후 오늘 날 까지 '안수'라는 제도를 통해서 두 계층의 구분은 더욱 강조되고 분리되었고, 결국은 "우월한 계급과 열등한 계급을 의미"하는 데까지 이르렀다.[91]

---

[87] Ibid.

[88] 이범성, "목회신학의 중심주제인 평신도 신학 '디아코니아학,'" *신학논단* 64, no 6 (2011): 88.

[89] Stevens, *The Abolition of the Laity 21 세기를 위한 평신도 신학,* 50.

[90] 이범성, "목회신학의 중심주제인 평신도 신학 '디아코니아학,'" 89.

[91] Kraemer, *평신도 신학,* 60.

2.크래머의 평신도 신학

a. 평신도 신학의 배경

평신도의 존재론적인 정체성과 사역적인 정당성을 주장하는 신학적인 근거는 마틴 루터의 종교개혁에 내포된 만인 사제론 이다. 마틴 루터는 “세례를 받은 사람은 누구나 자신이 사제나 주교, 혹은 교황으로 성별 되었다고 주장해도 좋다”고 선언했다.[92] 이것은 “교황을 정점으로 하는 피라밋형의 교회 조직을 반대하고 성직자와 일반 신도를 구별하는 이중 윤리관을 전면적으로 부정”한 것이었다.[93] 그렇지만 마틴 루터의 이러한 주장에도 불구하고 평신도의 위상에 대한 강력한 변호가 교회 역사상 지배적인 위치를 차지한 적은 한번도 없었고, 이것에 대해 크래머는 루터의 만인 사제론은 평신도 신학의 살아 있는 원리이기 보다는 그저 ‘깃발’과 같은 역할을 해 왔을 뿐이라고 지적한다.[94] 스티븐스는 루터가 만인 제사장직을 외쳤음에도 불구하고 평신도를 거룩한 하나님의 백성의 위치로 돌려놓지 못한 것에 대해 이것은 “불완전한” 종교개혁이라고 까지 비판하는데 그 이유는, 설교가 개신교 예배에 핵심을 차지하게 되면서 설교자가 사제를 대치하는 결과를 낳았기 때문에 개신교 설교자가 카톨릭 사제가 차지했던 성직의 지위를 갖게 되었기 때문이라는 것과 종교개혁의 구원론에 비교되는 새로운 교회론을 제공하지 못함으로써 갱신에 적합한 교회 구조를 제공하지 못한 점 등을 들고 있다.[95]

---

[92] Martin Luther, Martin Luther's *Three Treatises 말틴 루터의 종교개혁 3 대 논문,* trans. 지원용 (서울: 컨콜디아사, 2012), 30, Kraemer, *평신도 신학,* 68 에서 재인용.

[93] 전경연, “만인 사제론,” *기독교 사상* 5, no.10 (1961): 35.

[94] Kraemer, *평신도 신학,* 69–70.

[95] Stevens, *The Abolition of the Laity 21 세기를 위한 평신도 신학,* 55–56.

현대 개신교에서 평신도 신학이 논의의 초점이 된 시기는 1950-60 년대로 보는데 1953 년도에 출간된 콩가르 신부의 '평신도 신학 서설'이 평신도 신학 태동에 결정적인 역할을 한 것으로 보인다.[96] 교회론을 연구하는 학자였던 콩가르는 교회를 제도나 조직이 아닌 '하나님의 백성의 모임'으로, 평신도를 '하나님의 백성'으로 인식하고, 평신도가 바로 교회를 구성하는 핵심 멤버인 점을 강조하였다.[97] 뿐만 아니라, 그는 교회가 세상과 인류를 위한 하나님의 계획을 수행하는 기관으로서의 소명이 있다는 뜻에서 교회를 "인류를 향하신 하나님의 계획"이라고 정의하였는데, 그것은 교회의 본질과 직결되는 위치에 평신도가 있음을 분명히 해 주는 것, 즉 세상을 향한 하나님의 계획을 최일선에서 이루고 참여하는 존재로서의 평신도의 가치를 인정하는 말이며, 평신도를 교회의 멤버로서만이 아니라 하나님과 세상 사이에서 화해의 직무를 담당하는 제사장적 존재들이라는 것을 말하는 것이었다.[98] 이와 같이 평신도의 위치를 교회의 본질적 사명과 연결하여 평신도 신학의 방향을 제시했다는 면에서 콩가르는 평신도 신학의 기초를 놓았다고 여겨진다.[99] 그러나 크래머는 콩가르가 로마 카톨릭 교회의 '위계적 원리'에 대한 비판적 재고 없이 '공동체의 원리'를 호소하는데 그치고 있기 때문에 총체적 교회론으로 평신도 신학을 발전시키고자 한 그의 주장을 실현시키는 데는 실패했다고 비판한다.[100]

b. 크래머의 평신도 신학

---

[96] 양금희, "평신도 신학을 지향하는 평신도 교육에 관한 연구," 393.
[97] Ibid.
[98] Kraemer, *평신도 신학*, 87.
[99] 양금희, "평신도 신학을 지향하는 평신도 교육에 관한 연구," 394.
[100] Kraemer, *평신도 신학*, 87.

1958 년에 출간된 크래머의 *평신도* 신학(A Theology of The Laity)은 콩가르 이후에 처음으로 에큐메니칼적인 관점에서 교회의 본질과 교회의 존재이유에 대해 재검토하고 “교회와 사회 안에서의 평신도의 위치와 사명에 대한 신학적 해명”을 한 개신교 최초의 평신도 신학 평전이라 할 수 있다.[101] 크래머에 의하면 평신도에 해당하는 ‘라오스’(*laos*)는 원래 ‘하나님의 택한 백성’ 이란 뜻으로 이것은 교직자를 포함한 교회의 모든 구성원들이다.[102] 그러나 교회가 제도화 됨에 따라 처음에는 없었던 평신도와 성직자 간의 계층적 구분이 점차 커지게 되었고, ‘안수’라는 구분선을 경계로 교회의 중심은 성직자가 되고 그들은 ‘가르치고 집전하고 지도하는’자요 평신도는 ‘가르침과 지도를 순종적으로 받는’ 부차적’이고 열등한 계층의 지위로 전락하고 말았다.[103] 16 세기 종교개혁을 통해서 이러한 계층적인 관념이 이론적으로는 해소가 되었으나, 교회가 평신도의 책임과 소명의식을 진지하게 고려하여 다루지 못하고 온전한 성경적 교회론을 정립하지 못함으로 해서 실제적으로 “교회를 변혁하는 영적 힘을 발휘”하는 데 미치지는 못하였다고 본다.[104]

평신도 신학은 교회론을 근거로 하여야 하며 평신도 중심의 사고를 가능케 하려면 “새로운 교회론”이 필요하다.[105]일찍이 콩가르는 진정하고 유일한 평신도 신학이 있다면 그것은 “총체적인 교회론”이라고 표현했는데, 이것은 교회론의 근본적인 변화 없이 평신도 신학을 말하는 것이 얼마나 어려운 것인지를 가늠할 수 있는 말이다[106] 이것에 대해 크래머는

---

[101] 유동식, “서평-평신도 신학,” *기독교 사상* 5, no.4 (1961): 90.
[102] Kraemer, *평신도 신학*, 55.
[103] Ibid., 60-61.
[104] Ibid., 70-71.
[105] Ibid., 55.
[106] Y, Congar: Jalons pour une theologie du laicat,esp. Chapters II and Viii; *Laymen's Work* no. 7, June 1954, published by the Word Council of Churches, 크래머 82 에서 재인용.

새로운 교회론이 없이 평신도 신학을 말하는 것은 성직자 중심의 "공식적인 교회론에 부록을 다는 정도"에 그칠 뿐이며 평신도 신학의 효과나 진정한 교회의 갱신을 기대하기 어렵다고 말했다.[107] 그러므로 평신도 신학과 평신도 사역을 논함에 있어서 교회론에 대한 탐구는 필수적인 문제이다. 그러면 크래머는 이것을 어떻게 통합하였는지 살펴보고자 한다.

크래머의 평신도 신학은 교회는 선교이다(Church is mission), 교회는 사역이다(Church is ministry), 이 두 가지로 요약 할 수 있다.[108]이것은 평신도 신학을 진정으로 가능케 하기 위해서는 교회의 "본질과 소명"을 필수적인 것으로 간주한 것과,[109] 교회를 "성직자의 위계 조직" 이전에 "신자들의 순전한 공동체"로 간주한 것에 기인한다.[110] 그는 기존 교회의 "이기적"이고 "자기 중심적"인 성향을 지적하고, 교회 자체가 목적이 아닌, 세상을 사랑하시는 하나님의 구원 사역의 목적에 부합하는 교회가 되기 위해서는 "교회의 본질과 소명"이 선교와 사역이라는 두 가지 양상으로 표출 되어야 한다고 보았다.[111] "교회는 선교이다"(Church is mission) 라고 말할 때 이것은 교회의 선교적 과업이나 활동을 의미하는 것이 아니라 교회가 "보냄 받은 자들의 공동체"라는 뜻을 의미하는 말이다.[112] 이것은 온 세상과 인류를 향한 하나님의 "내적 열망"이 함축된 표현이며, 평신도를 포함한 교회의 모든 구성원에게 적용되는 교회의 선교적이고 사도적인 소명을 표현하는 말이다.[113] 이것은 교회가

---

[107] Kraemer, *평신도 신학*, 84
[108] Ibid., 142-54.
[109] Ibid., 107.
[110] Ibid., 86.
[111] Ibid., 146.
[112] Ibid., 149.
[113] Ibid., 149-51.

선교의 주체가 아니고 교회 자체가 바로 선교의 결과라는 하나님의 선교에 대한 호켄다이크의 주장과도 일맥상통 하는 말이라고 생각한다.

"교회는 사역이다"(Church is ministry)라는 말은 "교회는 선교이다"라는 말과 상호관계가 있다.[114] 크래머가 말하는 사역(ministry)이란 "말과 행위로, 그리스도를 선포하는 일로, 세상을 섬기는 것"을 말하는데 이것은 그가 선교적이며 사도적인 측면에서 사역을 이해하고 있음을 나타낸다.[115] 크래머는 교회와 그리스도와의 관계에서 볼 때, '사역'(ministry)이라는 단어 대신에 '섬김'(servantship)이라는 단어가 더 적절한 번역이라고 보았는데 그것은 그가 그리스도 공동체의 사역을 디아코니아(diakonia)의 범주에서 보았기 때문이다.[116] 그는 "교회는 디아코니아다" 라고도 표현했는데 그것은 디아코니아가 그리스도의 인격과 사역에 깊이 뿌리를 두고 있는 개념이라고 볼 때, 평신도들이야 바로 디아코이아로 정의하는 "교회는 사역이다"라는 명제를 "삶의 모든 영역에서 밝히 드러내는 일차적인 집단임이 분명"하다고 강조한다.[117] 이와 같이 볼 때 크래머의 평신도 신학의 명제들은 교회 내 평신도와 소위 성직자 간에 어떤 계층적 차이나, 사역적 구분을 떠나 평신도와 성직자가 하나님의 한 백성으로서 이룬 공동체 안에서 그 부르심과 보내심의 소명과 본질을 위해 함께 나아가야 함을 보여주고 있다.

3. 하나님의 선교 관점으로 보는 평신도 신학의 난제들

[114] Kraemer, *평신도 신학,* 154.
[115] Ibid., 154.
[116] Ibid., 155–56.
[117] Ibid., 166.

평신도에 관한 문제 중 가장 논란이 되고 있는 것은 "평신도의 사도직"에 관한 것이다.[118] 나는 이제 이 연구의 서론에서 제기 되었던 질문들 가운데, 두번째인 평신도 선교사가 하는 복음 전도 사역이나 교회 개척 사역은 타당성을 인정받을 수 없는가? 혹은 안수 받은 선교사에 비해 열등한 것인가? 하는 질문에 관한 답을 찾기 위해 평신도 선교사의 목회 사역의 정당성에 관한 논의를 하고자 한다.

대부분의 평신도 신학의 명제들은 성직자와 평신도에 구별을 두지 않고 교회 전체가 사역적 성격을 가지고 점을 가지고 있다는 점을 밝혀내어 평신도의 가치와 존엄성을 강조하고 평신도의 위상은 높여주었다. 그러나 교회 사역의 수행 주체에 관한 문제에 있어서는 여전히 성직자와 평신도를 구분하는 비 성경적인 이분법이 지배하고 있다. 오늘날 대부분의 한국 교회는 안수 받은 성직자 계층이 사역의 주체가 되고 평신도들은 성직자들을 보조하는 역할을 하거나 주변부에 머물러 있는 실정이다. 이것은 교회 사역의 주안점이 교회 중심적 활동에 맞추어져 있기 때문이며 이러한 한국 개신 교회의 교회 중심적 성향은 한국의 유교적 가부장제와 결합되어 독특한 특성을 이루고 평신도 성직자 간에 위계적 계층 관계를 형성하며, 지배의 논리를 강화하고 있음을 이미 밝힌 바 있다. 루터의 만인 사제론은 "모든 성직주의의 폐지를 의미"하고,"성직자의 개념 자체를 배격"한 것으로 원칙적으로 성직자와 평신도의 구분이 사라졌다"고 말하였지만,[119] "비록 우리가 다 같이 제사장들이기는 하나, 그렇다고 우리가 다 공적으로 봉사하거나 가르칠 수 없다. 아무리 우리가 할 수 있다 할지라도 그렇게 해서는 안된다" 라고 말함으로써 사역에 있어서 성직자와 평신도의 구분을

[118] 이범성, "목회신학의 중심주제인 평신도 신학 '디아코니아학," 95

[119] Kraemer, *평신도 신학,* 68-69.

여전히 고수하고 있다.[120] 그러나 평신도와 성직자의 본질적인 구분이 있는 것은 아니나, 사역적인 차이는 있는 것이라고 말하는 이러한 논리를 강남순은"반쪽 진리"라고 표현한다. 평등하다고 말하면서 다른 한쪽으로는 "그러나 다르다" 라는 진술(equal but different)을 통해 불평등을 미묘하게 "은폐"하거나 한편으로 "합리화" 하는 등, 한 쪽으로는 진리를 말하면서 다른 한 쪽으로는 그 진리를 부정하는 이러한 "반쪽 진리"는 전적인 진리보다 오히려 "위험한 함정"을 가지고 있다고 말한다.[121]

밴 엥겐(Van Engen)은 만인 제사장이라고 하는 성경적 진리에도 불구하고 평신도가 안수 받은 목회자와 함께 한 백성(*laos*)의 개념을 가지고 사역하지 못하게 된 이유를 종교개혁자들과 그 후예들이 교회의 표지들에 대한 해석을 지나치게 "내향적"이고 "정적인"(static) 사역 개념으로 보았기 때문이라고 해석한다.[122] 한국 교회에 지대한 영향을 미치고 있는 존 칼빈(John Calvin)에 따르면 교회란 말씀의 순전한 전파, 성례의 올바른 집전, 그리고 교회의 치리가 적절히 수행되는 곳이다.[123] 설교, 성례, 치리 이 세가지는 한국의 복음주의 계열의 교회 들에서 "높은 가치를 부여 받고" "잘 시행되고" 있는 교회의 표지(*notae ecclesiae*)들인데, 이런 교회의 이러한 정의는 평신도와 성직자 간의 위계를 사역적인 구분으로 고착시켰고, 결과적으로 평신도는 교회 안에서 사역 뿐 아니라, 관계나

---

[120] Martin Luther, "*크리스챤의 자유*" in *Martin Luther's Three Treatises 말틴 루터의 종교개혁 3 대 논문*, trans. 지원용 (서울: 컨콜디아사, 2012), 314.

[121] 강남순, *페미니스트 신학: 여성 영성 생명* (서울: 한국신학연구소, 2004), 304.

[122] Van Engen, *God's Missionary People: Rethinking the Purpose of the Local Church*(Grand Rapids, MI: Baker Book House,1991) 69, 문성일, *한국교회의 전문인 선교신학을 추구하며* (서울: 인터서브 코리아 & 치과의료 선교회, 2016), 49 에서 재인용.

[123] John, Calvin, *Institutes of the Christian Religion,* vol. 2, trans. John Allen (Philadelphia, PA: Presbyterian Board of Publication and Sabbath-School Work, 1921), 231-32.

의사 결정 등 여러 면에서 성직자에게 종속되거나 부차적인 위치에 처하게 되었다. 평신도와 성직자 간에 위계 질서는 교회의 질서(order)라는 명목으로 교회 안에서 반드시 지켜져야 하는 덕목 중 하나가 되었는데 이것을 강남순은 남성에 대한 여성의 종속적 위치와 함께 "신적 질서"(Divine Order)라고 여겨질 만큼 강한 요구 사항이 되었다고 지적한다.[124]

크래머는 루터 조차도 교회의 본질적 요소라고 하는 교회의 "표지들"을 세례와 성찬이라는 성례전과 말씀으로만 보고 있다고 비판했는데, 교회의 목적이 말씀 선포와 성례전의 집전에만 있는 것처럼 생각하고 그 것만을 강조하다 보면 교회를 종교의식의 단체로 축소하게 되며, 교회의 주체는 성직자는 평신도는 객체라는 생각에서 벗어나지 못하게 하는 것이기 때문이다.[125] 벤 엥겐은 종교개혁자들이 말한 교회의 표지에 "선포를 통한 증거(proclamation witness)"를 추가하면서 내면으로만 향하고 있는 종교 개혁적 관점에 머물러 있는 교회의 표지에 외부지향적인 관점이 더해져야 함을 지적한다.[126] "선교는 교회의 핵심이며 존재(the being), 그리고 존립이다. 교회는 선교적인 활동 안에서 존재한다."[127] 라고 보는 선교적 교회에 대한 관점은 본 회퍼의 "타자를 위한 교회'(Church for Others)라는 명제를 선교학 적으로 계승한 의미일 것이다.[128]

---

[124] 강남순은 기독교 역사에서 여성의 종속적 위치를 신적 질서(Divine Order)인 것처럼 정당화하는 기독교의 근본주의적 보수성에 대해 페미니스트 입장에서 비판하였다.

[125] Kraemer, *평신도 신학,* 138.

[126] Van Engen, *God's Missionary People: Rethinking the Purpose of the Local Church* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1991), 80-81, 문성일 Ibid., 49 에서 재인용.

[127] K. Hartenstein, "Theologische Besinnung," 63, 정승현, 하나님의 선교 198 에서 재인용.

[128] 디트리히 본 회퍼는 교회는 다른 이들을 위해 존재할 적에 교회라고 불린다(The Church is the Church only when it exists for others) 라고 말했다, in *Letters and Papers from Prison,* trans. Reginal H. Fuller, Eberhard Bethge, ed. (New York: Macmillan, 1953), 203.

선교의 주체가 교회가 아니라 삼위 일체 하나님이며 따라서 하나님의 선교는 선교의 주체가 되시는 그분의 사역에 동참하는 것이라고 한다면, 평신도 선교사의 교회 사역은 한국의 교회 제도와는 다른 관점에서 접근하고 그 해답을 찾을 수 있어야 할 것이다. 교회를 제도적인 관점으로만 본다면 신학 교육과 안수라는 제도적인 인증을 받지 못한 평신도의 경우에는 열등한 입장에 설 수 밖에 없다. 성직자는 강단에서의 말씀 선포와 성찬과 세례 등의 예식을 수행하는 자이고 평신도는 그 예식의 대상자들이다. 그러나 그리스도의 사역자로서의 자격을 논할 때는 정규 신학 훈련이나 안수 못지 않게 소명의 확신과 성령의 은사, 영적 성숙, 경건한 성품 등도 중요한 요소이다. 눈에 보이지 않고 측정 불가능하다는 이유로 가시적인 증거만을 인준하는 것은, 눈에 보이지 않는 신의 존재를 믿는 우리의 신앙의 근거를 부인하는 것과 다름이 없다. 교회의 리더십을 세우는 안수라는 "관행"에 대해서는 마틴 루터조차도 인정하지 않은 것인데,[129]크래머는 '안수'라는 구분선을 경계로 교회의 중심은 교직자가 되고 그들은 "가르치고 집전하고 지도하는"자요 평신도는 "가르침과 지도를 순종적으로 받는" 부차적이고 열등한 계층의 지위로 전락하였다고 말한다.[130] 폴 스티븐스는 이것이 성직자와 평신도 간의 차별을 유지하는 데 매우 중요한 역할을 하고 있으며 너무나 쉽게 교회에서 평생 고용과 특별한 은총을 받는 수단이 되어 버렸다고 말한다.[131] 이범성은

[129] 이 성례에 대해서는 그리스도의 교회가 아는 바가 없다. 안수는 교황의 교회가 만들어 낸 것일 뿐이다. 신약 성경에서는 안수에 첨부된 어떤 은총의 약속이 주어진 곳을 전혀 찾을 수 없을 뿐더러, 신약 성경 전체에는 그것에 관해 일언반구 말이 없다. 하나님이 제정하셨다는 증거를 전혀 찾을 수 없는 어떤 것을 하나님의 성례로 제시하는 것은 그야말로 웃기는 일이다. 그렇다고 그처럼 수많은 세월을 지켜 온 이 의식을 정죄해야 한다고 주장하는 것은 아니다. 하지만 성스러운 것을 중에서 인간이 꾸며 만든 허구에 나는 반대하는 바이다. Luther's Work, XXXVI, 106-7.

[130] Ibid., 60-61.

[131] 폴 스티븐스, *21 세기를 위한 평신도 신학,* 185.

평신도와 성직자의 이런 엄격한 구분의 근거가 성직자의 선조를 구약시대의 제사장, 혹은 예수님의 열두 제자로 보는 데서 기인한다고 한다.[132] 강남순은 예수가 “열두명의 유대 남자”만을 사도로 택했다는 사도성에 대한 경직된 이해가 여성의 사도적 기능을 제한하는 것을 비판하면서 사도성에 대한 이러한 “경직된 이해”가 교회 안에서 성차별을 비롯한 여러 차별의 관행들로 인한 “지배적 구조를 강화”한다고 주장한다.[133] 강남순에 의하면 교회의 사도성의 진정한 의미는 특정한 성을 통해서나, 계층적 특권에 의해 드러나는 것이 아니라 “비인간화와 소외, 그리고 억압에 대항한 공동의 투쟁”이다.[134]

그렇다면 평신도의 사도직 수행, 평신도 목회의 타당성을 수용할 만한 새로운 교회론이 있는가? 나는 제도로서의 교회보다 공동체로서의 교회에서 그 답을 찾아야 한다고 생각한다. 데이빗 보쉬 (David J. Bosch) 는 진정한 성직주의(clericalism)는 안수 받은 목회자의 사역을 거부한다거나 그 의미와 과제들을 얕잡아 본다고 해서 극복할 수 있는 것이 아니라 오히려 교회 안에서 그들의 사역에 대한 적절한 위치를 찾아야 할 필요가 있다고 말하고 있다.[135] 이것은 평신도의 위치가 아닌, 안수 받은 자들의 위치를 재해석하는 것으로 기존의 인식을 깨는 신선한 관점이라고 볼 수 있는데 이것에 대해 벤 엥겐 (Van Engen)은 “그것(안수)의 중요성은 안수 받은 자들이 자신들의 경건성, 믿음, 소망, 사랑 그리고 희생적 제자도 등을 통해서, 하나님의 선교적 백성들(God’s missionary people)을 온전케 하여 세상

---

[132]이범성, ”목회신학의 중심주제인 평신도 신학 ‘디아코니아학,” 88.

[133] 강남순, *페미니즘과 기독교,* 131.

[134] Ibid., 132.

[135] David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission,* (Maryknoll, NY: Otbis Books, 1991), 474, 문성일, *한국교회의 전문인 선교신학을 추구하며* (서울: 인터서브 코리아 & 치과의료 선교회, 2016), 43 에서 재인용.

속에서 일할 수 있도록 하는 일에 자신을 드리도록 하나님께 부르심을 받았다는 사실에서 기인하는 것이다"라고 명시하였다.[136] 이것은 성직자와 평신도가 상호 의존적이며, 동반자적인 관계일 때 가능할 것이며, 결국 교회의 공동체성에서 답을 찾을 수 있는 문제일 것이다. 그러나 유교적인 가부장 구조의 영향을 많이 받고 있는 한국 교회는 공동체성 연대 의식이 약하다. 그것은 한국 기독교가 유교의 영향으로 인하여 평등한 상호의존적 관계를 강조하기 보다는 성 차별주의(sexism) 계층 차별주의(classism)등 각종 차별주의를 강화시키고 합리화 시키는 등, "포괄적 공동체"(inclusive community)가 아닌 "배타적 공동체"(exclusive community)적 특성을 가지고 있기 때문이라는 것이 강남순의 지적이다.[137]

이제민은 교회는 하나님의 백성의 공동체 간의 인격적인 만남으로 이루어져야 하며, 평신도에 대한 이해 부족은 교회의 이러한 인격적 개념에 대한 이해의 부족이라고 말한다.[138] 그는 성직자가 평신도를 관리하는 제도 중심적인 교회가 아니라 성직자가 평신도와 함께 "그리스도의 과제"를 나누는 교회가 되기 위해서는 교회가 하나님의 백성의 공동체라는 인격적인 개념을 가져야 한다고 주장한다.[139] 교회는 제도와 조직을 중요시하는 종교기관이 아니라 성령에 의해 탄생된 하나님 나라 백성들의 공동체이며, "하나님 나라 백성," 이것이야 말로 평신도 신학의 가장 중요한 개념으로 인식해야 할 문제일 것이다.

---

[136] Van Engen, *God's Missionary People: Rethinking the Purpose of the Local Church,* 474, 문성일, *한국교회의 전문인 선교신학을 추구하며* (서울: 인터서브 코리아 & 치과의료 선교회, 2016), 44 에서 재인용.

[137] 강남순, *페미니즘과 기독교,* 115-6.

[138] 이제민, "평신도의 교회: 제 2 차 바티칸 공의회의 '하느님 백성'개념에 나타난 평신도," *신학전망* 82, no. 9 (1988): 35.

[139] Ibid.

Chapter III

연구 방법 및 방법론

A. 연구방법

이 연구는 실천신학적 연구 방법론에 따른 자서전적 질적 연구이다. "실천신학은 신앙인의 실천을 주요 연구 주제로 설정하여 신앙인이 개인적이고 공적인 영역, 사회 안에서 표현하는 가치와 활동에 대한 신학적 평가와 성찰의 기준을 제공하는 신학적 영역, 또는 학문 분야"이며,[140] "교회가 세상을 향해, 혹은 세상을 위한 하나님의 구속의 실천에 신실하게 참여하며 그것을 보장하고 가능케 하기 위한 중요한 신학적 반응"이라고 정의한다.[141] 실천신학은 설교, 예식, 목회 돌봄(pastoral care), 기독교 교육, 교회 행정, 선교 등 기독교 공동체의 삶과 다양한 사역을 반영하는 내용을 연구 주제로 포함하는데, 나는 선교 상황에서 경험한 이야기를 개인적인 관점으로 기술한 자료들을 개인적인 사유와 신학적인 성찰을 통해 공적인 영역에서 함께 적용할 수 있는 "실천적 지식"을 탐구하고자 한다. "실천적 지식"이란 기독교적 실천을 기존의 이론과 효율성에 맞추어 적용하는 도구적인 기능으로만 해석해 온 신학 연구 경향을 비판하고, 윤리적으로 판단해야 할 상황에서 해야 할 일들을 정확하게 이해할 수 있는 인간의 인지적 능력을 일컫는 말인데, 정보라에 의하면 이러한 "실천적 지식"은 인간으로 하여금 경험적 진리가 무엇인지를 밝히어 개인적인 안위에 의해서만

---

[140] Edward Farley, "Protestant Practical Theology" in *Dictionary of Pastoral Care and Counseling,* ed. Rodney J. Hunter (Nashville: Abingdon Press, 1990), 정보라 79 에서 재인용.

[141] Swinton, John and Harriet Mowat, *Practical Theology and Qualitative Research*, (London: SCM Press, 2006), 6.

행동하지 않고, 모든 사람의 삶을 풍요롭게 하는 방법을 모색하도록 한다고 한다.[142] 이런 실천적 지식의 탐구라는 측면에서 볼 때, 한 평신도 선교사가 선교 상황에서 경험한 일련의 사건들과 그로 인한 고민들을 분석하고 성찰하여 앞으로 선교 현장에서 개인적인 영역 뿐 아니라 공동체적인 차원에서 보다 나은 방법들을 모색하며, 하나님의 선교에 구체적으로 참여할 수 있는 실천 방안을 찾기 위한 연구 방법으로 자서전적 글쓰기를 이용한 질적 연구는 의미 있고 가치 있는 방법이라고 생각한다.

이 연구는 지난 20 년간 타문화 권에서 사역한 평신도 전문인 선교사의 사역 경험 중에서 교회 개척과 평신도 목회를 중심으로 경험한 사건들을 그 배우자의 관점에서 보고, 그 배우자의 경험과 사례를 연구의 대상으로 기술하는 '자서전적 탐구' 방식의 연구이다.[143] 자서전적 질적 연구라고 하는 탐구 방식은 미국의 교육과정 연구 "이해 패러다임"의 한 지류로서 시작된 것인데, 윌리엄 파이너(William F. Pinar)는 그의 논문 '쿠레레의 방법(The Method of Currere)'[144]을 통해서 이 자서전적인 연구를 연구 방법일 뿐 아니라, '자아 성찰(self-reflection)의 방법'인 동시에 '교수(teaching) 방법'으로 발전시켰다.[145] 이 연구에서 나는 본인의 개인적인 삶에서 관찰한 선교적인 논점들을 파이너의 자서전적 글쓰기 방법인 쿠레레의 방법을 사용하여 기술함으로써 평신도 선교사의 내면에 대한 자기 성찰을 하였으며

---

[142] 정보라, "평신도 중심의 공동체적-상황적 목회돌봄에 기초한 실천신학 방법론 연구," *오순절신학논단* 8, no. 1 (2010): 79.

[143] 김영천, *질적연구 방법론 IV Case Studies* (파주: 아카데미프레스, 2013), 204.

[144] W. F. Pinar, "The Method of currere" in *Autobiography, politics and sexuality,* ed. William F. Pinar,(New York: Peter Lang Publishing, Inc., 1975): 19-27.

[145] 한혜정, "자아 성찰과 교수방법으로서의 자서전적 방법," *교육과정연구* 23. no.2 (2005): 118.

지금까지 평신도 선교사로서 경험한 내면의 갈등에 대한 대답과 앞으로의 방향을 모색하기 위한 연구를 하였다.

1. 질적 연구로서의 자서전적 연구방법

자서전적(autobiographical) 연구란 연구자 자신이 본인에 대한 탐구를 질적연구의 대상으로 삼는다는 점에서 비슷한 범주에 있는 전기(biographical) 연구나 생애사(life history) 연구, 혹은 전통적 문화기술지나 자문화 기술지와는 구별된다.[146] 김영천은 비교하기를 전기와 자서전은 개인의 삶의 이야기를 다룬다는 점에서 유사한 점이 많지만, 전기는 타자의 삶을 3 인칭의 관점에서 문학적 장치를 활용하여 객관적으로 서술한 반면에, 자서전은 1 인칭의 시점으로 서술하여 주관성이 강조되는 차이가 있으며, 생애사 연구는 개인이 살아온 삶의 이야기를 사회적으로 해석하며 전반적인 삶의 흐름 안에 생겨나는 변화와 연속성을 살피는데 주안점을 두기 때문에 시간성이 매우 강조되고, 반면에 자서전적 연구는 특정한 주제에 초점을 맞추고 그에 대한 경험들을 체계적으로 기술함에 있어서 자기 성찰을 강조하여 주관성이 돋보이는 점을 차이점으로 본다.[147]

한 사람에 대한 탐구는 질적 연구에 있어서 가장 기초적인 사실이라는 것을 생각할 때 한 "개인의 삶과 경험을 자신의 말로 묘사하고 설명하는" 자서전적 연구는 인간과 사회의 현상을 연구하는데 있어서 가장 핵심적인 연구의 내용이 될 수 있다. [148]이러한 자서전적 방법론의 독특한 의미와 유용성에 대해 김영천은 자아의 탐구, 내부자적 관점의 포착, 현재의

---

[146] 김영천, *질적연구 방법론 IV Case Studies,* 203.
[147] Ibid., 206–7.
[148] Ibid., 205–10.

이해로서의 과거, 자기 성찰 등을 말한다.[149] “자아의 탐구”란 지금까지 실증주의적으로 이루어져온 ‘자아’에 대한 지나친 개념화를 지적하면서 연구에서 “개인” 및 “자아의 위치와 역할”의 인정을 요구하는 것이다.[150] 전통적인 사회과학 연구의 입장에서는 그 동안 지금까지 개인의 삶의 이야기는“주관적”이거나 “비 과학적”이거나 “부차적”인 것이라고 여겨 졌으며, 연구자가 직접 자신에 대한 연구를 하는 것은 연구대상과의 “객관적 거리”가 유지 되지 않는다고 믿어져 왔다.[151] 그러나 포스트모더니즘의 영향으로 인해“한 개인” 또는 “자아”의 탐구에 대한 그 타당성이 인정되면서 “개별적인 경험”에 대한 이해와 탐구 쪽으로 연구가 진행되고 있는 것이다.[152] 그리고 연구자 자신이 연구 대상자가 되어 스스로 ‘자신의 경험에 대하여 주체적으로 글을 쓴다는 점에서 다른 질적 연구보다도 그 경험과 이해의 폭이 훨씬 넓다’고 볼 수 있으며 연구자 본인이 직접 자료를 기술하기 때문에 다른 질적 연구에 비해 ‘내부자의 관점’을 가장 잘 알고, ‘그 현상을 가장 잘 설명’할 수 있다.[153] 한 장소 혹은 한 집단에서 오랜 기간 동안에 일어났던 일에 대해서는 연구자들이 그 장소에 들어간다고 해도 현재에 한정된 시점에서 정확히 자료를 다 수집할 수 없다. 하지만 그 시대를 경험하고 살아온 연구자 자신의 이야기를 통해서 과거의 이야기가 가장 잘 재현되고 탐구 될 수 있다는 점에서 현재로서 과거를 누구보다 잘 이해할 수 있다는 장점이 있다.[154]

---

[149] Ibid.
[150] Ibid., 206.
[151] Ibid., 207.
[152] Ibid.
[153] Ibid., 207.
[154] Ibid., 208.

자서전적 연구의 가장 큰 특징이자 장점은 '자기 성찰'에 있다. 직접 자신의 경험을 이야기하고 글로 써가는 동안 연구자 자신은 자신의 경험과 기억을 반추하면서 자신의 삶을 제 3 자로서 바라보는 자세를 취하고 외부자로서 바라볼 수 없었던 과거 자신의 실체를 시간이 경과한 후 객관적인 측면에서 이해하고 분석, 평가 할 수 있다. 이렇게 자신에 대해 글을 쓰는 행위를 통해서 자신을 더 알아가는 것이 "자기 해체의 과정"이며 이런 과정을 통해 자서전적 연구자는 자신과 타인, 관계, 세상, 경험에 대한 보다 비평적이고 균형 잡힌 시각을 발달 시키게 된다. 자서전적 질적 연구는 연구자 자신이 탐구의 대상이 되고, 자료가 됨으로써 자료의 용이한 접근성과 풍부함이라는 이점이 있는 반면에, 개인적인 경험을 학문적 연구 자료로 사용한다는 면에 있어서 그 타당성의 문제를 제기 할 수 있다. 그러나 모든 "학문적 연구의 목적"이 "지식"을 얻고자 하는 것이라고 한다면, 질적 연구에서 추구하는 지식이란 "과학적 지식"(scientific knowledge)이 아닌 "이야기적 지식"(narrative knowledge)이다.[155] 한혜정은 Lyotard 의 말을 빌려 말하기를 이 이야기를 통해 전달되는 지식은 "삶이 일치된 지식"이며, 지식의 내용과 전달 방법이 일치되어 "스스로 권위를 지니는" 지식이라고 한다.[156] 나는 나의 선교 경험 이야기를 자서전적 글쓰기를 통해 자료를 만들고 자서전적 탐구 방식을 통해 얻는 이야기적 지식을 통해 나의 삶과 일치하며 스스로 권위를 지니는 지식을 얻고자 한다.

[155] 한혜정, "교육과정연구의 질적 연구에서 '자서전적 방법'이 가지는 의의," 74.

[156] J. F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge,* trans. Bennington and B. Massiumi (Manchester Univ. Press 1984: 23), 한혜정, "교육과정연구의 질적 연구에서 '자서전적 방법'이 가지는 의의," 75 에서 재인용.

김영천은 최근에 사회과학 분야에서 ‘정체성’(identity)에 대한 연구가 많이 일어나고 있는 것에 대해 “개인의 주관성을 이해하고 탐색하려는 해체적 연구”가 많아 지는 것은 자서전적 질적 연구의 학구적 분위기에서 나온 것이라고 말하면서 실천의 한 영역에서 전문적 삶을 살아온 한 사람의 개인적 경험담은 어떤 이론서보다 좋은 지혜와 교훈을 담아내는 안내서가 될 수 있다고 말한다.[157] 그런 면에서 한 평신도 선교사의 개인적 경험을 연구하여 평신도 선교사의 올바른 정체성을 확립하고, 사역을 방향을 안내하고자 함에 있어서 자서전적 탐구 방식은 매우 적절한 연구 방법론이라고 생각한다.

2. 윌리엄 파이너(William F. Pinar)의 자서전적 연구 방법

윌리암 파이너(William F. Pinar)는 인간의 경험을 이해하는 “가장 올바른 방법”은 그 경험이 가지는 “개별적 특수성”을 강조하는 것이며, 각 개인의 “내면적 경험”에 대한 탐구로부터 시작해야 한다고 한다.[158] 그는 자신의 삶과 자아에 대해 “스스로 성찰”하는 것에서부터 “문제 의식의 해결”을 모색하였는데, 일명 “쿠레레의 방법”(Method of Currere)이라고도 부르는 그의 자서전적 글쓰기의 네 단계는 그가 자신의 자아 정체성의 불안으로 인해 심리적 갈등을 경험하고 있을 때 그것을 극복하고 자기 자신의 정체성을 찾기 위해 스스로의 삶을 성찰하는 과정에서 정립된 방법이다.[159] 파이너는 자신의 학문적 연구가 자신의 개인적인 삶을 이해하는데 어떻게 도움이 될 수 있을까 하는 문제를 가지고 고민하면서 자신의 공적인 삶과 사적인 삶 사이의 불일치 속에서 경험하는 심리적 갈등과

---

[157] 김영천, *질적연구 방법론 IV Case Studies,* 210.

[158] W. F. Pinar, “The Method of Currere,” in *Autobiography, Politics and Sexuality,* ed. William F. Pinar (New York: Peter Lang Publishing, Inc., 1975): 19-27, 한혜정 “자아성찰과 교수방법으로서의 자서전적 방법” *교육과정연구* 23, no. 2(2005): 118 에서 재인용.

[159] 한혜정, “자아성찰과 교수방법으로서의 자서전적 방법,” 119-20.

고통을 극복하고 자아 정체성을 찾기 위해 자신의 과거 경험으로 거슬러 올라갔다가 다시 현재로 돌아오는 과정을 보여주었다.[160] 파이너의 자서전적 연구 방법을 우리나라에 소개한 것은 김영천과 허창수(2004)의 연구로부터이나, 본격적으로 파이너의 자서전적 방법의 이론과 실제적인 토대를 마련한 학자는 한혜정이다(2005, 2006, 2009).

한혜정이 정리한 파이너의 "쿠레레의 방법"은 후향(regressive), 전향(progressive), 분석(analytical), 종합(synthetical)의 네 단계로 이루어져 있는데, "후향"은 연구의 자료가 되는 개인의 과거의 기억을 떠올릴 때에 무관심했던 자신의 내면적 인식 상태에 관심을 가지기 시작하는 단계이다.[161] 과거의 경험을 되돌아 보고, 현재의 생각과 성향이 과거의 어떤 "경험을 통해 형성"된 것인지, "다른 방법으로 유도 될 수"는 없었는지, 자의든 타의에 의해서 무시되거나 "버려진 경험"들은 없었는지, 어떤 부분에서 "왜곡"되거나 "억압"되거나, "은폐"되었는지를 깨닫기 위하여 과거의 경험들을 "의식의 표면으로 하나하나 끄집어 올리는 단계"이다.[162] 이 때 과거의 경험들을 상기하는 것이 고통스러울지라도 있는 그대로 자유롭게 떠오르게 하고 기록하여 최대한 생동감있게 묘사하도록 격려하는데, 이것을 "자유연상의 원리" 라고 하며, 이 "자유 연상(free association)의 원리"는 자서전적 방법의 실행 과정 중 처음부터 끝까지 염두에 두어야 할 원리이다.[163]이렇게 과거를 상기하는 과정에서 정신

---

[160] W. F. Pinar, "The Method of currere," in *Autobiography, Politics and Sexuality,* ed. William F. Pinar, 20, 한혜정 "자아성찰과 교수방법으로서의 자서전적 방법," 120 에서 재인용. 이러한 설명만 보면 자서전적 방법은 정신분석학 심리치료와 비슷한 것으로 생각되기 쉽다. 그러나 그러메(Grumet)에 의하면 정신분석학 치료에는 '자아성찰'(self-reflection)의 요소가 배제되어 있다는 점에서 그것은 자서전적 방법과 본질으로 다르다 (Pinar, et al., 1995: 521 에서 재인용).

[161] 한혜정, "한국 교사교육에의 적용을 위한 자서전적 방법의 이론적 기초 탐색," *교육과정연구* 27, no. 1 (2009): 29.

[162] Ibid., 25.

[163] Ibid., 31.

분석학의 도움을 받아 과거의 실제 모습과 그것이 현재 남아 있는 흔적을 인식할 수도 있다.[164]이것은 "과거의 경험에 대한 회상을 통해 매몰되어 있는 경험들을 의식의 표면으로 이끌어 내어 자아를 노출시키는 것"으로부터 시작되는데, 이 자아 노출을 통하여 "불분명한 것을 분명하게 명료화"함으로써 자신을 정신적으로 혹은 사회적으로 이해하고 "안정감을 경험"한다.[165]

"전향"은 과거의 경험들을 현재로 불러와서 현재 가지고 있는 "지적 관심"과 자연스럽게 의식 속에서 연관되도록 하고, 그런 과정에서 생각하는 것을 기록하고, 앞으로의 미래에 대해서도 자연스럽게 떠오르는 것을 기록하는 것이다.[166] 이 단계에서는 "자기가 되고 싶은 모습을 미래에 투영해 보는 작업이 이루어지는데, 이 또한 '자유연상'의 일종으로 이해할 수 있으며, 이러한 상상을 통해 "지금은 존재하지 않는 자기, 또는 잃어버렸다고 느끼는 자기의 인격적 요소에 대한 표현"을 하는 것이다.[167] 과거를 관찰하던 자신의 인식이 현재로 돌아와서 자신을 객관적으로 바라보고 "거리 두기(distancing)"를 통해 내면적 인식의 통찰을 얻는 과정이다.[168]

"분석"단계는 후향과 전향 단계에서 가져온 "개인적 경험들을 제도와 역사의 배경 위에 놓고 그것을 개념화 함으로써 과거와 현재와 미래가 어떻게 복잡하게 얽혀있는지를 이해하는 분석(analysis)의 단계" 인데, 이 단계에서는 과거와 현재의 경험을 이해하기 위한

---

[164] 박상봉, "한 초등교사의 체육과 교육과정 실행경험에 관한 자서전적 연구" (Ph. D. diss., 인천대학교 대학원, 2012), 16.

[165] 김진희, "생애사를 통해 본 수석교사의 삶과 정체성," *교육문화연구* 20, no 4 (2014): 40.

[166] 한혜정, "한국 교사교육에의 적용을 위한 자서전적 방법의 이론적 기초 탐색," 26.

[167] 김진희, "생애사를 통해 본 수석교사의 삶과 정체성," 40.

[168] 한혜정, "한국 교사교육에의 적용을 위한 자서전적 방법의 이론적 기초 탐색," 29.

여러 가지 질문들, 즉, 과거의 제도, 역사, 타인들의 삶이 얽혀 있는 그 경험 속에서 "나는 어디에 있는가," "나의 지적 관심은 무엇인가," "나의 정서적 상태는 어떠한가,""어떤 내용의 공부에 마음이 끌리는가," "어떤 내용의 공부에 마음이 위축되는가," 등의 질문을 스스로 제기하게 하는 단계이다.[169] 이 단계는 과거, 현재, 미래에서 포착한 나의 세 가지 모습을 펼쳐 놓고 이것을 서로 연결하고, 그 관계를 분석하는 과정이며, 동시에 과거의 교육적 경험으로 인해 형성된 자신의 삶을 분석하는 단계이다.[170] 최연주는 이 "분석"의 과정에서 자기 내면의 목소리보다는 다른 대상에 더 의존하고 있었음을 깨닫게 되며, 개인의 사적이고 주관적인 영역이 공적이고 객관적인 영역에 의해 밀려나 있음을 알게 된다고 하였다.[171] 이것을 파이너는 "거짓 자아의 굴레에서 벗어나 참 자아"를 찾는 인식의 과정이라고 말한다.[172]

마지막으로 '종합' 단계는 자신의 과거 경험과 현재의 지적 관심, 그리고 "앞으로의 비전에 대한 새로운 안목을 얻는 단계"이다. 이 단계에서도 "나의 현재의 학문적 연구가 내 현재의 삶에 어떤 공헌을 하고 있는가?" "현재를 조명하는데 도움이 되는가, 아니면 방해가 되는가?" "나의 지적 관심은 나의 자아를 과연 자유롭게 하고 있는가?" "결국 어떤 개념적 통찰을 얻을 수 있는가?" "그 개념적 통찰은 나의 공적 세계와 사적 세계를 모두 아우르는 통합적인 것인가?" 등의 질문들을 끊임 없이 제기하면서 떠오르는 것을 기록하면서 통합의

---

169 한혜정, "자아 성찰과 교수방법으로서의 자서전적 방법," *교육과정연구* 23. no.2 (2005): 122.

170 W. F. Pinar, *What is Curriculum theory?* (Lawrence Erlbaum Associates: Publishers 2004), 박상봉, "한 초등교사의 체육과 교육과정 실행경험에 관한 자서전적 연구," 17 에서 재인용.

171 최연주, "예비교사 교육에서의 자서전적 방법 적용 연구," 27.

172 W. F. Pinar, "The Method of Currere," in *Autobiography, Politics and Sexuality,* ed. William F. Pinar, 10, 한혜정, "자아 성찰과 교수방법으로서의 자서전적 방법," 121 에서 재인용.

단계로 나아간다.[173] 자서전적 글쓰기는 단순히 자기 이야기를 하는 것이 아니라 그것을 통하여 '자아 성찰'의 태도가 끊임 없이 견지 되도록 하는 것이다.[174] 이 연구는 나 자신을 반성해보고, 나 자신을 더 알아가는 '해체의 과정'을 통해 자신을 비판적으로 바라볼 수 있는 탐색의 과정이 될 것이다.[175]

B. 자료 수집과 분석

1. 자료의 수집

이 연구의 가장 중요하고 핵심적인 자료는 연구자 자신의 자서전적 이야기이다. 자서전적 글쓰기는 연구 대상의 모든 이야기 중에서 특별히 어떤 핵심적인 주제에 초점을 맞추어 기술해 나가는 방식이다.[176] 나는 이 연구를 위해 선교사로서 나 자신의 이야기 중 특별히 M 국에서의 교회 개척과 목회 경험에 관한 이야기에 초점을 맞추기로 하고 이야기 자료의 수집을 위해서 나는 자서전적인 방법으로 이 연구를 하기로 결정한 날부터 당시의 경험을 회상하며 자서전을 쓰기 시작했다. 그리고 그것을 윌리암 파이너의 4 단계 글쓰기 방법에 의거해 다시 정리하였다. 또한 선교사로 활동하면서 후원 교회와 후원자들에게 보냈던 선교 편지와 특별히 교회의 목회 활동에 관련하여 SNS 를 통해 알려왔던 글과 사진 등의 자료들 그리고 선교학 석사 과정을 공부하면서 평신도 목회에 관해서 제출하였던 자료들 등이 당시에 무슨 일이 일어났었는가 하는 회상하는데 매우 도움이 되었다.

2. 자료의 분석

---

[173] 한혜정, "한국 교사교육에의 적용을 위한 자서전적 방법의 이론적 기초 탐색," 26.
[174] Ibid.
[175] 김영천, *질적연구 방법론 IV Case Studies*, 209.
[176] 박상봉, "한 초등교사의 체육과 교육과정 실행경험에 관한 자서전적 연구" 13.

자서전 쓰기의 네 단계의 특징에 따라 수집된 자료를 구분하였다. 선교사가 되기 이전의 시기에 받았던 가족 배경과 교회생활 선교단체 관련한 경험 들에 대한 관찰을 '후향'의 단계로, 선교사로 파송된 후 초창기 사역 경험들과 교회 개척에 관련한 경험들은 '전향'의 단계로 그 기간의 경험들을 돌이켜보면서 신학적 성찰과 내면적 성찰을 하는 이야기 자료들을 분석의 단계로 마지막으로 앞으로의 새로운 평신도 역할에 대한 제안에 해당하는 종합의 단계로 구분하여 분석하였다.

C. 자료의 진실성과 연구의 윤리성

자서전적 방법에 의한 질적 연구는 검증된 자료나 타당한 이론을 제시하는데 그 목적이 있는 것이 아니라 연구자 자신의 내면적 자기반성의 성찰에 의해 지지되고 사회역사적 맥락에 기반한 "메타 이론적 의식을 창출"하는데 있다.[177] 그러나 이것은 연구자의 자유롭게 기술한 자신의 이야기가 모두 연구자료가 될 수 있다는 뜻이 아니라, 연구자의 "주관주의"를 배제하기 위해 끊임 없이 성찰적 태도를 가져야 한다는 것을 의미한다.[178] Lincoin 과 Guba 가 제안한 자료의 진실성 조건 가운데 '구성원 간의 검토'(member checking)는 연구자 자신이 연구대상이 되는 자서전적 연구에서는

[177] 메타인식이란 자신의 사고에 대하여 사고하게 만듦으로써 자기도 모르게 자기에게 내면화한 내용을 해체할 수 있는 인식능력을 의미하는데, 이런 메타 인식이 가능한 사람은 자신에게 보여지는 것만 보는 것이 아니라 그것이 왜 그렇게 보이는지도 안다. Kincheloe 는 "자신에게 보여 지는 것이 주류적 관습이나 권력적 기준에 의하여 선별되고 걸러지는 것이라는 것을 알고, 자신이 보는 것은 실재를 어떤 특정 관점에서 입각하여 보는 것이며 가치중립적인 방식으로 보는 것은 아니라는 것을 아는 것이다."하고 한다. J. L. Kincheloe, *Pinar's Currere and Identity in Hyperreality: Grounding the Post-Formal Notion of Intrapersonal Intelligence,* in *Curriculum toward New Identities,* ed. William F. Pinar, (New York and London: Garland Publishing, Inc., 1998): 134, 한혜정, "한국 교사 교육에의 적용을 위한 자서전적 방법의 이론적 기초 탐색," 28 에서 재 인용.

[178] 박상봉, "한 초등교사의 체육과 교육과정 실행경험에 관한 자서전적 연구" 41.

불가능했지만, '동료간의 협의'(peer debriefing)은 지난 20 년 동안 선교현장에서 함께 동고동락해온 남편의 도움을 받을 수 있었으며 내면 세계의 인식과 자아 성찰을 위해서는 개인적으로 따로 공부하고 있던 정신분석 상담심리 공부와 그 과정에 따른 상담심리 전문가와의 10 개월간 40 여 회에 걸쳐 받았던 교육분석, 그리고 샬렘(SHALEM)의 영적 동반 지도 과정인 PSDP(Personal Spiritual Deepening Program)이 큰 도움이 되었다.

이 연구는 연구자와 연구 참여자가 동일인이기 때문에 연구 윤리를 위해 위원회를 거칠 필요는 없었지만, 실제 이야기를 하는데 나오게 되는 인물들에 대해서는 익명성을 보호하는 장치가 필요했다. 따라서 나의 연구 현장에 대해서, 그리고 현장의 이야기에 등장하게 되는 인물들에 대해서는 가급적 이름을 언급하지 않거나, 가명처리를 했다.

IV. 자서전적 기술

파이너의 글쓰기 4 단계에 따라 자서전을 쓰면서 첫 번째 후향(regressive)에 해당하는 단계에서는 어린 시절 가족의 이야기, 선교 단체에서의 말씀 훈련과 선교사 훈련을 받은 국제 선교 기관에서의 경험, 그리고 초보 선교사로서의 사역 경험 등을 "자유 연상의 원리"에 의해 떠오르는대로 회상하고 기술하였으며 그 과정 중에서 일어나는 "나의 반응"과 이를 통한 나의 내적 성찰들을 기록하여 정리했다.[179] 두 번째 전향(progressive)에 해당하는 단계에서는 초창기 평신도로서의 사역 경험들이 어떻게 교회 개척을 하고 목회 사역을 하는데 영향을 미쳤는지, 그리고 평신도 목회 사역의 내면의 동기들은 무엇이었는지 등을 객관적으로 바라보면서 내면적 인식의 통찰을 얻고자 노력하였으며, 살비오(P.M. Salvio)가 연구한 내면의 인식의 5 단계를 참고 하였다.[180] 세 번째 분석(analysis)의 단계에서는 과거의

---

[179] W. F. Pinar, "The Method of Currere," in *Autobiography, Politics and Sexuality,* ed. William F. Pinar, 10, 한혜정, "자아 성찰과 교수방법으로서의 자서전적 방법," 122 에서 재인용.

[180] Salvio 는 자서전 방법에 가정된 인식의 발달 과정을 5 단계로 구분해서 정리하였다. 그 첫 단계는 자기 자신의 내면적 인식에 무관심한 상태에서 관심을 가지기 시작하는 단계인데, 이 단계에서는 자기 자신의 외부세계를 결정하고 지배하고 있던 가치와 관점 등이 자신의 인식과 감정에 맞지 않지만 저항하기보다는 그 가치에 맞게 자신를 "가장하고," "은폐하며," "순응과 침묵" 의 상태로 일관할 수 밖에 없었던 "감정적 무감각"(emtional white-out) 상태를 인식하는 단계이고 두 번째는 이렇게 인식된 자신이 내면적 상태를 거리를 두고(distancing) 객관적으로 바라보면서 자신의 내면적 인식을 형성하는데 영향을 끼친 것에 대해 깨닫는 단계, 세 번째는 거리를 두고 바라본 자신의 내면적 인식에 대한 통찰을 얻는 단계로서 과거의 경험과 현재의 경험과 그것들에 대한 자신이 감정들을 비교해 봄으로써 자신의 인식의 호 불호가 지배적인 가치관과 관점에 의해 결정 되었었다는 것을 깨닫는 단계이다. 이 단계에서 자기 자신의 교만의 인식(arrogant perception)에 대한 깨달음이 일어난다. 네번째는 인식되어진 문제들을 방관자적 관점이 아닌 자기 개입적 인식(engaged perception)을 가지고 비판하며 인식의 구성의 새로운 차원이 열리는 단계이다. 그리고 마지막 단계에는 자신의 내면에서 출발하여 사회와 제도로 확장된 인식을 다시 자신의 내면으로 돌려 자신의 내면과 사회 전체에 대한 새로운 안목을 얻는 단계로서 자서전적 방법이 추구하는 인식의 최종상태,"자아와 끊임 없이 대화를 나누는 메타 인식(meta consciousness)의 단계"에 도달하도록 하는 것이다. Kincheloe 는 이러한 인식에 도달한 사람을 바로 자신에 대한 실행 연구자(action Researcher)라고 표현한다.

영향으로 형성된 선교사역의 경험 속에서 선교사로서의 나의 삶의 정체성과 위치성 분석을 하였다. 이 분석의 과정에서 나는 나의 선교사역에 관심을 끄는 것과 위축되게 하는 것은 무엇이었는가 나 자신의 내면의 목소리보다는 다른 대상에 더 의존하고 있었던 것은 무엇이며, 개인의 사적이고 주관적인 영역이 공적이고 객관적인 영역에 의해 밀려나 있던 부분이 무엇이었는가 등의 질문들을 염두에 두면서 파이너가 말한 "거짓 자아의 굴레에서 벗어나 참 자아"를 찾아가는 인식의 과정을 거쳤다.[181]

그리고 마지막으로 종합 단계에서는 나의 현재의 지적인 관심과 학문적 연구가 나의 삶과 사역에 어떠한 공헌을 할 것인지, 나의 공적인 세계와 사적인 세계를 통합하고 아우르는 어떤 개념적 통찰은 얻을 수 있는지, 나의 지적 관심이 나의 자아를 자유롭게 하는지 등의 질문들을 하면서 그 동안의 자서전 글쓰기에서 얻은 성찰들을 종합하여 앞으로의 평신도 사역의 방향성에 대한 새로운 제안을 하였다.

A. 선교사가 되기 이전의 삶과 신앙 훈련의 관찰

1. 가족의 영향에 대한 나의 인식과 성찰

> *어린 시절 나는 학교에서 개근상을 탄 적은 없어도, 교회는 이렇게 단 한번도 빠지지 않고 다녔던 기억이 있다.*[182]

가족은 선교사로서의 나의 삶에 상당히 의미 있는 영향을 주었다. 조부모로부터 시작된 기독교 가정에서 양육되었다는 것은 한국 기독교 초기의 신앙을 그대로 전수 받았다는 것과 같다. 주일 성수를 철저하게 하는 보수적이고 전통적인 한국 교회의 신앙은

[181] W. F. Pinar, "The Method of Currere," in *Autobiography, Politics and Sexuality,* ed. William F. Pinar, 10, 한혜정, "자아 성찰과 교수방법으로서의 자서전적 방법," 121 에서 재인용.

[182] 나의 자서전 글쓰기에서 인용하는 자료들은 이탤릭체로 표기한다.

교회를 사랑하고 예배를 중요하게 여기는 신앙을 갖게 하는 데는 중요한 영향을 미쳤지만, 때로는 예배를 보기 위해 다른 것들은 기꺼이 희생하려는 경향으로 인해 주위 사람들에게 부담을 주는 경우가 있었고, 교회를 절대적으로 사랑하는 열정이 지나쳐 교회 안과 밖을 이분법적으로 구분하고 교회 밖의 세상 문화에 대해 부정적이거나 무시하는 경향을 가지게 되어 다른 종교를 가지고 있는 사람들을 이해하는데 걸림돌이 되기도 하였는데 이것은 선교사로서 타 문화와 타 종교 사람들을 진심으로 이해하고 다가가는데 커다란 장애가 되는 요소가 되었던 것 같다.

> *내가 선교사가 된다고 했을 때 집안의 어른들께서 하나같이 하시는 말씀이 "네 아버지가 못했던 것을 네가 대신 하는 구나" 하는 것이었다. 선교사로서 아버지가 못다한 길을 간다는 그들의 말이 나에겐 특별한 의미로 다가왔다.*

목사가 되기 위한 길을 가다가 중도에 포기한 아버지는 내게 의미 있는 영향을 주었다. 힘든 일이 있어도 받은 소명을 포기하지 말고 지켜나가야 하겠다는 마음과 동시에 평신도 선교사로 안수 받은 목회자 선교사들과의 관계에서 내적인 갈등을 느낄 때마다 나도 안수를 받아야 하는 것이 아닐까 하는 고민이 되는 것이었다. 마치 평신도 선교사보다 성직자의 길이 선교적 소명에 더 합당한 것 같은 생각이 드는 것은 기독교 가족이 내게 끼친 영향으로 그것은 내게 경건한 신앙과 사역자로의 헌신이라는 좋은 영향도 주었지만, 나의 신앙 안에 한국 개신교의 특성인 교회 중심적이고 목회자 중심적인 요소들이 다분히 있기 때문이 아닌가 하는 생각이 들었다.

2. 선교단체의 영향에 관한 나의 인식과 성찰

선교단체의 소그룹 성경공부 모임에서 말씀을 통해 거듭나는 신앙 체험을 한 경험은 나에게 말씀의 중요성을 깨닫게 했고, 평신도라도 말씀의 은사와 함께 그 일에 대한 소명이

있다면 소그룹 성경 공부를 인도할 수 있다는 확신과 함께 그 일을 위해 내 삶을 그리스도께 드리겠다는 헌신을 하는 계기가 되었다. 이 것은 나에게 평신도 사역자로 헌신하도록 하는 시발점이 되었고 이 때 훈련된 소그룹 사역 경험은 후에 선교사로 사역할 때에도 매우 유용한 도구가 되었다. 그러나 이 경험은 말씀의 중요성에 대한 인식이 지나쳐서 교회에서도 설교가 가장 중요하다는 생각을 가지게 되었으며 그것은 이 후에 평신도라도 설교만 잘 할 수 있으면 목회를 할 수 있다는 사고로 발전하게 되었던 것 같다.

선교단체의 성경공부 모임에 관여하면서 느끼게 된 또 다른 한가지는 선교단체와 전통적인 교회 간에 존재하는 미묘한 긴장 관계 였다. 그것은 평신도 선교사로서 사역하는 나에게 지금까지 영향을 주고 있는 교회관의 형성에도 밀접한 관계가 있다.

> *어느 날 나의 담당 교구 목사님이 나를 불러서 어떤 내용으로 성경공부를 가르치는지 묻기에 나는 당시 사용하고 있던 선교단체에서 발행된 교재를 가지고 가서 보였다. 그것은 내가 여러 가지 색깔의 펜으로 빽빽이 온갖 메모들을 하면서 꽤 열심히 공부한 흔적이 역력히 보이는 귀퉁이가 낡은 성경공부 교재였다. 그는 그 책의 표지를 훑어 볼 뿐, 자세한 내용은 보지 않은 채, 다만 몹시 기억에 남는 말을 한마디 했다. " 다 좋은데, 그러나 이런 교재에는 교회론이 없습니다!" 나는 그 때 그 말이 무슨 뜻인지 도무지 이해하기 어려웠다. 그가 말한 그 교회론 이란 무엇일까? 그 때까지 성경공부를 통해서 내가 이해한 교회란 "교회는 건물이 아니고 사람이다. 교회의 머리는 예수 그리스도 이다. 예수를 믿으려고 모인 사람들의 공동체가 교회이다. 두 세 사람이 모여도 예수를 그리스도로 고백하고 예배한다면 그것이 교회이다."였고 나는 그것이 성경적 교회론 이라고 생각했다. 그런데 그 교역자는 도대체 어떤 교회론 을 가지고 있기에 저 교재 안에는 교회론이 없다고 말하는 것인지, 정말 평신도가 모르는 신학교에서 배우는 교회론에는 도대체 무엇이 더 있는 것인지 정말 궁금했다.*

나는 비록 교계가 인정하는 선교단체 일지라도 자기 성도들이 거기에 관련되는 것을 그다지 환영하지 않는 교회의 자기 중심적이고 내향적인 특성을 이 부정적인 경험을 통해 알게 되었고, 그 경험은 나로 하여금 전통 교회의 전통과 조직, 구조 중심의 보수적인 자기

이해보다는 교회의 정의와 경계를 좀 더 유연하게 하는 선교단체의 선교적 교회 관에 더욱 끌리게 되었던 것 같다.

3. 평신도 선교사의 소명 확인에 대한 나의 인식과 성찰

선교 훈련을 받기 위해 어린 자녀 셋을 포함한 온 가족이 한국의 모든 터전을 정리하고 미래에 대한 뚜렷한 계획도 없이 외국으로 갔던 것은 안정된 환경, 물질적인 소유에 대한 포기 였으며, 개인적으로 나에게는 평신도 소그룹 성경공부 모임에 헌신했던 사역에 대한 확신 까지도 내려 놓아야 했던 엄청난 자아 포기의 과정이었다. 그렇게 갔던 Y 단체에서의 훈련 과정들을 통해 얻은 깨달음들은 평신도 선교사로 사역해 온 나와 나의 배우자에게 전 생애를 관통해 커다란 영향을 주었다.

> *그 날 예배의 끝 무렵에 설교자는 회중들을 향하여서 "그리스도의 복음을 전하는 일에 당신의 삶을 드려 헌신할 사람은 일어나라"는 초청이 있었다. 그 말의 의미가 나에게는 선교사로의 헌신이나 소그룹 성경 공부를 가르치는 것보다는 좀더 구체적인 것으로 여겨졌다. "나는 평범한 주부인데… 목사도 아닌 평신도인데… 어떻게 내가… 이런 일을 한다고 하면 사람들이 비웃지 않을까?" 라는 생각이 들었지만, 그와 동시에 그 부르심에 대한 강한 이끌림을 느꼈다. 그래서 부끄러움과 주저함을 무릅쓰고 하나님께 응답한다는 생각을 하고 벌떡 일어났다. 그리고 함께 일어났던 다른 사람들과 함께 설교자의 축복 기도를 받고 나의 헌신을 재확인하였다.*

이 경험을 통해서 나는 평신도 의료 선교사로 부르심을 받은 내 배우자의 소명과는 별개로 평신도 복음 전도자로서의 부르심에 대한 확신을 가지게 되었다. 한국에 있을 때 소그룹 성경 공부 모임의 리더로 자신을 헌신했던 것에서 더 나아가 하나님의 부르심에 내가 적극적으로 응답한 경험이었고, 이것은 나의 선교 사역에 언제나 중요한 동기와 확신을 주는 사건이었다. 그러나 나의 이런 소명에 대한 확신은 교단의 신학과 교회의 제도라는 현실적인

권력 안에서 인정받기 어려운 개인적인 경험일 뿐이고 나는 대항할 아무런 힘이 없는 주변인에 불과했다.

B. 교회 개척에 영향을 준 평신도 선교 사역과 내면의 동기들

1. 소그룹 사역

처음 선교지 U 국에서 하였던 소그룹 모임 사역은 한국에 있을 때부터 평신도 인도자로 스스로 헌신했던 사역이라서 나에게 특별한 의미가 있는 것이었다. 그래서 어린 아이들을 양육해야 하는 가정 주부로서의 한계, 여성 평신도로서의 한계, 언어의 한계 등이 있었음에도 불구하고 내 안에 있는 평신도 복음 전도자로서의 소명에 대한 열정으로 인해 선뜻 용기를 내어 여성들을 위한 소그룹 모임을 시작으로 하여 점차 다양한 계층의 성경 공부 모임 사역을 인도하였고, 그 모임은 가정 교회 형식으로 발전되어 내가 U 국을 떠난 이후에도 오랜 기간 지속되었다. 소그룹 사역이 활발해 졌을 때 나는 나의 소명과 은사가 쓰여지는 것에만 관심을 집중하였는데, 최근에 정신분석가와의 상담을 통해 얻은 성찰에 의하면 소그룹 모임을 통해 성경을 가르치고 특별히 여성들을 돌보고자 했던 것은 내가 다른 사람들을 돌보고자 했던 것 만큼 내 안에도 돌봄을 받기 원하는 욕구가 있다는 것을 깨닫게 되었다. 그것은 꽤 깊숙하게 나의 내면의 자아를 건드리는 고통스러운 성찰이지만, 인정하고 받아들여야 했던 것은 나의 소그룹 사역의 헌신과 열정의 이면에 숨어 있던 돌봄의 욕구가 이후에 교회 사역에서 평신도와 목회자와의 관계에서도 영향을 주었다는 것을 인식하였기 때문이다. 평신도로서 안수 받은 목사 선교사와 함께 사역할 때 나는 그 어떤 다른 조건에 상관없이 그들이 안수 받은 성직자라는 이유만으로 언제나 위계적인 상하 관계를 형성하는 것에 적극적으로 순응하였다. 그리고 그런 식으로 내가 그들에게 지도자로서의 권위를

부여한 만큼 그들이 평신도인 나를 포함한 모든 성도들을 잘 돌보아 줄 것에 대한 기대도 컸기에 함께 사역하면서 그러한 기대에 미치지 못하는 안수 받은 목회자들에게는 실망을 많이 하게 되었으며 그런 것이 갈등의 요인이 되었다는 것이 인식되어졌다. 평신도 여성 선교사로서 외적으로는 교회 제도에 따른 가부장적인 권위주의와 (남성)성직 우월주의에 대항해 싸워야 하지만, 내적으로 내 안에 미쳐 해결되지 못하고 남아 있는 돌봄의 욕구를 극복해야 하는 문제가 있는 것을 깨닫게 되었다.

2. 현지 교회와의 갈등

U 국에서의 소그룹 성경 공부 모임은 그것이 활발하게 되자 현지 교회와의 갈등을 유발하게 되었다. 그것은 마치 내가 한국에서 선교단체와 관련된 성경공부를 할 때 교회에서 인정하지 않은 것과 똑 같은 상황이 재현되고 있는 것이었음에도 불구하고 나는 그 당시에는 그것을 제대로 인식하지 못했다.

마을 여기 저기에서 성경 공부 모임이 생겨나고 교인들이 참석하고 있는 것을 안 그 지역 정교회에서는 교인들에게 이런 모임에 나가는 것은 옳지 않은 것이라고, 교회 밖에는 구원이 없다고 하면서 가정에서 모이는 이런 모임에 참석하지 말 것을 공식적으로 광고하였다. 그래서 한동안 몇몇 여성들은 모임에 나오는 것을 주저하기도 하고, 또 자기 집에서 모임을 갖기로 했다가도 동네 사람들의 눈총이 두려워서 거절하는 사람도 있었다. 그들이 자기가 다니고 있던 교회를 등지고 성경 공부 모임이라는 공동체에만 속하게 될 경우에 나중에 이 모임이 해체되면 그들은 교회 공동체를 잃어버리게 되는 것이 되니 그것에 대해 내가 책임을 질 수 없었고, 그렇다고 자기가 속해 있는 정교회의 가르침을 따르려면 성경을 배우는 것을 포기해야 하는 것이었으니, 나는 그들에게 어떻게 권면을 해야 할지 몰라서 어려웠다.

나는 이것이 복음을 듣고 사람들이 모이게 되었으나 그들을 돌보는 공동체의 구조가 없음으로 인해 생긴 결과라고 만 생각하였다. 그래서 후에 M 국에서 성경 공부 모임을 통해 학생들이 모였을 때 이 경험이 나에게 교회 개척의 필요성과 동기를

부여했었다. 그러나 이제와 생각해보면, 나는 당시에 현지 교회인 러시아 정교회의 교리와 그들의 입장에 대한 배려가 없었기에 직접이든 간접이든 지역교회와 하나님의 선교적인 입장에서 협력하지 못하였음을 인식하게 되었다. 나에게 현지 지역 교회를 바라보는 에큐메니칼적인 관점과 태도가 있었다면 그들도 자기가 속한 공동체에 좀더 안정감 있게 소속할 수 있었을 것이라는 생각이 들며, 만일 그때 내가 좀 더 하나님의 나라에 대한 포괄적인 입장을 가지고 그 상황에 대처했었다면 후에 M 국에서 교회를 시작할 때 이런 이유와 동기는 배제할 수 있었을 것이라는 아쉬움이 있다.

3. 강의 사역의 경험

평신도로서 교회를 개척하고 목회를 하도록 동기를 불어 넣어 준 또다른 계기는 M 국에서의 강의 사역의 경험이었다.

소그룹을 통해 개발되었던 가르치는 은사 에다가 복음에 대한 사명과 열정이 합해져서 가정 사역이라는 명목으로 평신도 선교사로서 마음껏 메시지가 있는 강의 사역을 하던 시간이었다. 이 때의 성공적이면서 반응이 좋았던 강의 경험들이 후에 교회 사역에서 설교에 대한 자신감을 갖게 해주었는데, 지금 생각해보면 목회가 말씀과 설교만으로 되는 것이 아닌 것을 알았으면서도 나는 여전히 설교만 잘하면 다른 부족한 부분들은 다 해결될 것 같은 잘못된 기대를 가지고 있었던 것 같다.

교회와 목회에 있어서 설교의 중요성만을 강조하는 것은 결국 개신교회에서 목회자에게 과도한 특권과 권위를 부여하는 목회자 중심 구조를 낳게 하는 것이다. 크래머는 설교에 대한 강조는 "특별한 자격을 갖춘 집단"을 요구하게 되는 것이라고 했는데, 이런 사고는 결국 목회자 중심주의를 초래할 수도 있는 것이다.[183] 크래머는 또한 교회의 본질을 말씀과 성례전으로만 본 개혁주의 교회관은 교회를 종교 의식의 단체로 축소하는 것이며

[183] Kraemer, *평신도 신학, 72.*

이것이 바로 교회 안에서 성직자는 주체요 평신도는 객체가 될 수 밖에 없는 구조를 만들 수 밖에 없다고 비판했다.[184] 스티븐스는 설교가 개신교 예배에 핵심을 차지하는 것이 카톨릭의 사제가 차지 했던 성직의 지위를 개신교에서 설교자에게 부여함으로 성직자와 평신도를 구분하고 만인 사제론을 완전히 꽃피우지 못하게 한 것이라고 비판하면서 그것이 바로 종교개혁의 불완전 성이라고 지적했다.[185] 나는 평신도 설교자로서 공동체로서의 교회론에 대한 이상적인 기대를 가지고 목회를 시작했으나, 동시에 전통적인 개신교회 제도의 목회자 중심구조의 영향에서 완전히 자유롭지 못한 상태였던 것 같다.

4. 나의 교회관과 선교관

U 국에서 소그룹 성경 공부 경험, M 국에서의 강의 사역 이외에도 평신도인 내가 교회 개척에 적극적으로 참여하게 된 결정적인 이유는 무엇보다도 내 안에 있던 전통적인 선교관이었다.

평신도 선교사로 부르심에 대한 확신이 분명했고, 안수 받은 성직자가 아니라도 선교사로 복음을 전할 수 있다는 생각을 가지고 있었음에도 불구하고 '선교의 꽃은 교회다'라는 명제 앞에서는 언제나 거부감과 함께 열등감이 동시에 느꼈었다. 선교의 꽃이 교회라고 하면 평신도 선교사는 선교의 꽃이라고 하는 그 최종 목표에 도달할 수 없는 영원한 2 인자 내지는 보조자 일 수 밖에 없다는 생각 때문이다.

안수 받지 않은 평신도로서 스스로의 부적절감을 인식하고 있었음에도 불구하고 교회 개척과 목회 사역에 적극적으로 참여하였던 이유는 이러한 전통적인 선교관의 영향이었다. 전통적인 선교관에 의한 교회개척 선교는 하나님의 선교가 아닌 기독교 세계를 확장하고 유지하고자 하는 크리스텐덤 선교일 뿐이다. 호켄다이크는 복음을 온전히 전하는데

[184] Kraemer, *평신도 신학,* 138.
[185] Stevens, *The Abolition of the Laity 21 세기를 위한 평신도 신학,* 55–66.

촛점을 맞추지 않고 세상을 교회화(churchfication)하거나 기독교 세계화하는 것은 포교(propaganda)에 불과하다고 하면서 선교지에 가서 본국의 교회와 같은 형태의 교회를 계속 세우는 것은 진정한 의미에서 복음 전도라고 보지 않았다.[186] 여기서 그가 말한 포교란 하나님의 하시는 일에 희망과 기대를 가지고 동참하는 하나님의 선교 개념과는 매우 동떨어진 개념으로 복음의 씨앗을 뿌리고 하나님이 그것을 자라게 하실 것을 기다리기 보다 이미 다 핀 꽃을 다른 지역에 옮겨 심는 것과 같은 것이다.[187] 한국일도 선교 현장에서 타 종교를 가진 "이교도"를 개종한다는 생각으로 "기독교 가치를 표방" 하는 문화 형태를 전하는 것은 사람을 변화시키고 사회를 변화시킬 수 있는 복음의 본질적인 의미를 "제도와 전통과 문화의 형태로 고착" 시키고 변질시키는 기독교를 형성하는 것이라고 말했다.[188]

나는 이 연구를 통해서 영혼 구원과 교회 개척을 선교의 최종 목표로 여기고 따라서 직접 복음을 전하지 않는 기타 다른 사역들은 이러한 최종 목표를 이루기 위한 수단이라는 인식이 다른 목회자 선교사들을 비롯해서 후원기관인 한국 교회 에만 있었던 것이 아니라 내 안에도 내재되어 있었다는 것을 알게 되었다. 이러한 선교관에 의해 개척되어진 교회는 전통적인 교단 선교적 관점에 볼 때 선교 목표를 달성하기 위해 평신도라고 하는 부적절한 수단을 동원했다는 면에서 갈등의 초래가 불가피한 것이었다. 만일 내가 하나님의 선교라는 관점을 가지고 하나님 나라의 가치를 전하고자 하는 선교 목표를 실현하다는 의미에서 교회를 개척하고 목회를 하였다면, 목회 영역에서 전문성이 떨어지는 평신도의 부적절감을

---

[186] J. C.Hoekendijk, "The Call to Evangelism," 169-71, 정승현 "하나님의 선교, 세상 그리고 샬롬: 요하네스 호켄다이크의 선교신학," 251 에서 재인용.

[187] Ibid.

[188] 한국일, "한국적 상황에서 본 선교적 교회: 지역교회를 중심으로," 80.

선교 공동체라는 교회에서 좀더 유연하게 극복할 수 있는 방도를 찾을 수 있지 않았을까 하는 아쉬움을 느낀다.

C. 평신도 목회사역의 갈등 상황을 통해 보는 비판적 인식과 내면적 성찰들

1. 한국 개신교회의 개 교회 중심주의와 교파주의 선교

교단 선교 단체의 멤버십을 가지고 있으나 개교회의 후원을 받는 선교사들은 교단의 지침보다는 선교사 자신의 개인적인 비젼과 그에 부응하는 후원 교회의 바램과 기대에 따라 선교의 목표와 방향을 정하고 사역하는 경우가 대부분이었다. 생각해보면 우리의 평신도 교회 개척 역시 사전에 교단과 의논하지 않은 개인적인 사역이었다. 한국 개신 교회 선교는 대부분 "교회 중심적 구조"를 가지고 있는데, 이러한 교회 중심적 구조는 개교회의 선교적 열정과 헌신이 순발력 있게 현장에 전해진다는 이점이 있지만, 선교 현장에 개교회 주의와 교파주의로 인한, "경쟁 주의 선교" 양상을 띄는 문제가 있다.[189] 한국일은 대부분의 한국 개신교 선교사들이 현장에서 장기적인 전략이나 계획을 가진 선임 선교사들의 책임 있는 안내나 지도 없이 "개인의 비전과 욕구에서 출발"한 선교사역을 함에 따라 장기간 시행착오를 반복하게 되는 양상을 지적하고 있는데, 이것이 바로 평신도 선교사로 내가 교단에서 경험한 것이고 이것이 바로 교단 선교회 내의 개 교회 중심적 선교의 양상이었다.

> *미국인 선교사 W 의 동역 제안은, 전통적인 교회 개척에 평신도 선교사가 목사 선교사를 돕고 보조 역할을 하는 대신에 오히려 목사 선교사가 평신도 선교사의 사역과 교회 개척을 도왔던 모델이었으며, 그와 함께했던 1 년간의 협동 목회는 전통적인 교회의 성직자와 평신도 간의 수직 관계가 아닌 동등한 파트너십과 평신도의 역량 강화를 돕는 목회자 상을 배울 수 있는 소중한 시간이었다. 한국인으로서 외국의 선교 단체나 외국 선교사들로부터 배우는 좋은 영향이나*

[189] 한국일, "한국적 상황에서 본 선교적 교회: 지역교회를 중심으로," 129.

도전들은 보수적인 한국 선교사들과 함께 사역하는 교단의 전통과 제도 안에는 별로 의미가 없는 이국적인 모습일 뿐이었다.

에큐메니칼 정신을 표방하고 있으나, 진정한 에큐메니즘의 실천적 의미에 대해서는 그다지 관심이 없었던 교단에서는 타 교단 소속인 미국인 목회자와 공동 사역으로 함께 교회를 개척한 것이나, 그가 떠난 후 평신도 목회를 할 수 밖에 없었던 이 교회를 긍정적인 시각으로 보지 않았다. 강남순은 한국 사회의 혈연을 중시하는 유교적 가족주의(familism)가 기독교에 반영된 것이 자기가 속한 교단, 교회만을 최고로 생각하는 배타적인 교파주의로 나타나게 되었다고 설명한다.[190] 이런 배타성으로 인해 교단 내부 혹은 타 교단과의 협력이라고 하는 에큐메니즘의 실천보다는 불필요한 경쟁의식과 파벌의식을 부추기게 되었던 것이다.

현지 선교부의 한 원로 선교사는 우리의 평신도 목회를 무면허 의사 행위에 빗대어 말하기를, 아무리 실력이 있다고 해도 무면허 의사가 수술을 하는 것은 불법인 것과 마찬가지로 안수를 받지 않은 평신도가 성경 공부 좀 했다고 해서 목회를 하는 것은 불법 의사 행위와 다름 없는 것이라고 말했다. 또 교단의 한 선교학자 교수에게 이 문제를 상의했을 때 우리가 목회를 계속하려면 두 사람 중 한 사람이 반드시 안수를 받아야 한다. 그렇지 않다면, 그 교회는 목회자 선교사가 맡을 수 있도록 내어 주어야 한다. 평신도인 우리가 계속 이 사역을 하는 것은 말도 안된다고 말 했다. 선교를 열심히 한 결과가 어느 순간에 교단 선교의 관점에서 보면 불법을 하고 있는 결과가 되었고, 선교사로서 나는 자격이 안 되는 일을 하고 있는 셈이 되었다.

평신도 선교사의 경력과 은사와 소명과는 상관 없이 단지 안수를 받지 않았다는 이유 만으로 목회를 할 자격이 없다고 판단하여 안수 받은 다른 선교사에게 교회를 넘겨 주어야 옳다고 하는 교단의 이러한 태도는 평신도 선교사의 개인적 선교 상황보다 교단의 교리와 신학적 입장을 더 우선하는 하는 것이며, 강남순의 표현을 빌리면, 교단의 권력이라는 이름의

---

[190] 강남순, *페미니즘과 기독교* 104.

“제도화된 폭력” 혹은 “신학적 폭력”이었다.[191] 한국 교회의 개교회 중심 선교와 교단, 교파 주의를 비판하는 것은 이 두 가지가 유교적 가부장제 의식이라는 근원이 같은 곳에서 출발한 것이기 때문이며 하나님의 선교를 실현하기 위해서는 반드시 재고되어야 할 부정적인 관점이기 때문이다. 교회는 선교의 주체가 아니며 도구일 뿐이며, 선교의 목표가 아닌 선교의 자연스런 결과물로 인식되어야 한다. 또한 교회는 이 땅에 하나님의 나라를 세우기 위해 “보냄 받은 자들의 공동체”로서 존재하는 것이다.[192] 그렇기 때문에 교회나 교단의 전통이 선교에 방해가 된다면 과감히 포기할 수 있다고 한 호켄다이크의 주장이나,[193] 특정 교단 이나 선교 단체의 ‘목표’, ‘선교방식’.’우선순위’ 등은 하나님의 선교 안에서 재조정되어야 한다고 한 로진의 주장이 하나님의 선교관으로 볼 때는 당연하게 수용 되어질 수 있는 것이다.[194] 평신도 선교사의 교회 개척을 바라보는 교단 선교의 부정적인 관점은 평신도 개인을 향한 비인간적인 판단이며, 부당한 처사였을 뿐 아니라, 하나님의 선교의 흐름에 역행하는 매우 편협하고 보수적인 사고였으나 나는 거기에 아무런 저항을 할 수 없었던 무력했던 평신도 여성 선교사였다는 생각이 든다. 하나님의 선교는 그 목적이 하나님 나라의 샬롬을 전하는 것이고 그것은 가난과 폭력을 포함한 모든 억압과 불평등으로부터 자유로워지는 인간화의

---

[191] 강남순, *페미니스트 신학: 여성 영성 생명* (서울: 한국신학연구소, 2004), 343-4.

[192] Kraemer, *평신도 신학,* 149.

[193] J.C. Hoekendijk, “Notes on the Meaning of Mission(-ary),” 44, 정승현,“하나님의 선교, 세상 그리고 샬롬: 요하네스 호켄다이크의 선교신학,”259 에서 재인용.

[194] H.H. Rosin. ‘MISSIO DEI’: *An Examination of the Origin, Contents And Function of the Term in Prostestant Missiological Discussion* (Netherlands: Interuniversity Institute for Missiological and Ecumenical Research Department of Missiology, 1972), 1-2, 정승현, “하나님의 선교(the missio Dei)와 선교적인 교회: 빌링겐 IMC 를 중심으로,” 195 에서 재인용.

실현을 통해서라고 본다면, 그것은 하나님의 선교에 "수평적인 의미"[195]로 참여하는 평신도 선교사 자신에게 먼저 이루어져야 할 선교적 목표가 아닌가 생각한다.

2. 공동체로서의 교회를 통한 만인 사제론의 실천적 의미

평신도의 단독 목회를 허용하지 않는 교단의 방침에 따라 나는 신학 훈련 혹은 안수를 받은 다른 선교사들에게 동역을 요청했으나, 그들과의 동역은 6 개월에서 일년, 그 이상을 넘기지 못하였다. 교회의 성도들은 자주 바뀌는 목회자들로 인해서 불안하고 혼란스러워 했고, 처음부터 꾸준히 그들 곁에 있어주는 우리 부부가 왜 자신들을 양육하는 목회자가 될 수 없는 것인가라고 의문스러워 했다.

> *교회의 목사가 자주 바뀌는 상황을 지켜보던 교회의 성도인 학생 한 명이 어느 날 우리를 향해 물었다. "선생님! 교회에 꼭 빠스또르가 와야 하는 겁니까? 선생님이 빠스또르 하시면 안되는 겁니까?" 그 학생이 말했던 빠스또르, 즉 목회자(pastor)란 공동체를 인도하는 목자 역할을 말하는 것이었을 것이며, 그것은 가장 성경적인 목자상을 말하는 것이었을 것이다. 어쩌면 그들은 성경적인 공동체에 대해 더 잘 이해하고 있었던 것인데, 나는 그것을 지식으로만 알고 있을 뿐 실천하지 못했던 것이다.*

나를 포함한 한국인 선교사들이 교회의 제도와 교단의 편협한 교리로 인하여 갈등하는 동안에 현지인들은 오히려 교회의 공동체성에 대한 성서적 의미와 만인 사제론의 원리를 더 잘 이해하고 있었고 그것의 실천을 요청했던 것이다.

> *그 사이에도 성도들은 늘어나 세례를 주어야 할 사람도 많았고, 절기마다 성찬식도 해야 했다. 그럴 때 마다 나는 함께 동역하는 목사 선교사가 공석일 경우에 외부에서 안수 받은 선교사를 초청해서 성찬식과 세례식을 거행하곤 했다. 세례와 성찬이 안수 받은 사역자의 고유 영역임을 너무 잘 알고 있었기에 나는 그것을 당연하게 생각하면서도 내심 현지 성도들은 과연 이것을 그렇게 당연하게 받아 들일 것인가 하는 의문이 들곤 했다. 사람들을 만나서 전도하고, 성경말씀으로 가르쳐 양육한 사람은 따로 있는데, 공동체의 멤버가 되고 영적으로 새 사람으로 태어나는 의미 있는 예식인 세례는 전혀 보지도 알지도 못한 사람이 와서 집행하는 것, 그것이 교회라고 내가 가르치는*

---

[195] 한국일은 하나님의 선교의 동참은 수평적인 의미에서의 참여 만을 의미한다고 한다.

셈이었는데 이것이 과연 하나님 나라의 가치와 진리를 전하고 있는 것인지, 아니면 교회의 전통과 제도를 주입하고 있는 것인지 의문이 들 때가 많았다.

평신도 목회에 있어서 논란이 되는 가장 큰 문제는 평신도의 성례전 집전에 관한 문제이다. 나는 성찬이나 세례는 절대 침범해서는 안되는 목회자의 고유 영역이라는 전통적인 교회관에서 자유롭기 어려운 보수적인 신앙 전통을 가진 평신도 였다. 그러나 이러한 나의 가치관들이 과연 복음을 통해 하나님 나라에 대해 처음 배우고 있는 현지인들에게 납득이 가고 수용이 되는 이상적인 교회의 모습인지, 단지 한국의 전통적이고 보수적인 교회관을 심어 주고 있는 것인지에 대해서는 항상 의문을 가지고 있었다.

만인 사제론을 기점으로 시작된 16 세기 종교개혁은 성직자와 평신도의 계층적 개념을 이론적으로는 해소 하였으나, 그 두 직분의 차별 없는 관계가 "교회를 변혁하는 영적 힘을 발휘"하는데 까지는 미치지 못하고 있다.[196] 크래머는 그 이유를 교회가 평신도의 책임과 소명의식을 진지하게 고려하지 못하고 온전한 성경적 교회론을 정립하지 못했기 때문이라고 말한다. 그러나 변화하는 21 세기의 교회는 이제 더이상 종교 개혁 시대의 논란에만 머물러 있을 수 없다. 데이빗 보쉬는 성직주의(clericalism)는 교회 안에서 평신도의 위치를 바로 찾아 주는 것이 아니라 성직자들의 위치를 재조정하는 것이라고 말하면서 평신도를 성직자의 목회의 대상으로서만이 이 아니라, 함께 동역하는 대상으로 일으켜 세워야 하는 소명이 성직자들에게 있다고 말한바 있다.[197] 이제민은 교회가 하나님의 백성의 공동체임을 인식하려면 교회의 "인격성"을 올바로 이해해야 한다고 말한다. 성직자와 평신도가

---

[196] Kraemer, *평신도 신학,* 70-71.

[197] David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission,* (Maryknoll, NY: Otbis Books, 1991), 474.

그리스도의 과제를 함께 나누어 지지 못하고, 오로지 성직자가 평신도를 관리하는 위치에만 머물게 되는 것은 교회의 제도적 한계를 넘지 못하는 것이며 이것은 평신도의 개념을 인격적으로 이해하지 못하는 것이라고 그는 말한다.[198]

만인 사제론의 성서적 의미가 종교개혁 이후 500 년이 지난 후에도 제대로 실현되지 않는 이유가, 새로운 교회관의 부재 혹은 교회 구조와 전통 안에서 흔들리지 않는 성직주의의 고착이라는 면에서 찾아 볼 수도 있겠으나 평신도 여성 선교사로서 나는 교단과 교회의 전통적인 제도와 제약에 의한 부당한 차별 관계에도 불구하고 그것을 표출하지 못한 채 그들의 제도적 권위에 순종하는 것 만이 미덕인 줄 알았던 나의 태도를 돌아볼 필요를 느낀다. 그것은 이제민의 표현에 의하면 교회 공동체의 '인격성'을 제대로 이해하지 못한 채, 제도로서의 교회 입장만을 따르고자 했던 것이며, 강남순의 표현에 의하면 한국 사회의 가부장제적 차별주의 전통하에서 "비판적 사유 능력"이 결여된 채 "좋은 교인(평신도)","좋은 여성"으로만 나를 제한 시키고 있었던 문제였음을 이제서야 인식하게 된다.[199]

3. 내 안에 있는 가부장적 권위의식

평신도와 목회자 간의 이런 차별적이고 위계적인 요소는 한국 개신 교회 내에 있는 가부장적인 유교의 영향으로 인한 목회자들의 권위 의식의 발로라고 나는 생각했다. 그러나 이 자서전적 글쓰기를 통한 자기 성찰 과정에서 가부장적 권위의식은 목회자들에게만 있었던 것이 아니라 평신도인 나에게도 그들과 다름없는 가부장제적인 권위의식이 내재화되어

---

[198] 이제민, "평신도의 교회: 제 2 차 바티칸 공의회의 '하느님 백성'개념에 나타난 평신도," *신학전망* no. 9 (1988): 34-38.

[199] 강남순, *페미니스트 신학: 여성 영성 생명* (서울: 한국신학연구소, 2004), 340-47.

있었다는 것을 인식하게 되었다. 강남순은 한국 상황에서 여성들은 가부장제의 피해자요 희생자인 동시에, 오랫동안 교회 안의 가부장제적 구조에 순응하면서 보상을 받아 옴으로써 가부장제를 강화하고 재생산하는 공모자 역할을 한다고 말한다.[200] 나는 '선교의 꽃'은 교회다, 라고 하면서도 평신도 선교사에게는 목회자 선교사의 교회 사역의 보조 역할만을 허용하는 논리나, 평신도는 교회를 개척하고 목회사역을 할 자격이 없으니 이미 개척된 교회라도 다른 안수 받은 선교사에게 하루 빨리 그 사역을 내어 주어야 한다는 식의 교단의 제도라는 권력의 불공평한 요구에 대해 부당함을 느끼면서도 반박을 하기보다는 순응하고 따르는 편을 선택하였다.[201] 뿐만 아니라 교회에서 안수 받은 목회자 선교사들과 동역할 때에도 나는 언제나 그들을 돕는 역할에 만족하고 모든 권위를 그들에게 다 내어 주는 것이 순종의 미덕이라고 생각했다. 그러면서 동시에 내가 지도자의 입장으로 교회에서 학생들을 가르칠 때는 그들에게 순종을 덕목으로 가르쳤고, 마치 하나님께 순종하는 것과 권위자인 나에게 순종하는 것과 동일한 것인 양 가르치고 순종을 요구했었다. 그 중에 어떤 신학생이 나의 권위에 도전을 해 오고 나와 신학적인 논쟁을 하고자 했을 때 나는 내가 평신도라서 무시하는가 생각하여, 그 신학생에게 그런 태도를 가르친 신학교의 목회자 선교사들을 비난했었다.

> *M 나라의 신학생으로 네가 나에게 도전했던 신학적인 이슈들, M 국인의 세계관으로 인해 한국인인 나와 부딪쳤던 문화적이고 신앙적인 갈등들, 평신도 여성 지도자로서 내가*

---

[200] 강남순, *페미니스트 신학* 293–94.

[201] 강남순은 이것을 제도적 폭력 혹은 인식론적 폭력이라는 용어로 표현하며 한국 교회 내에 해석학적 폭력, 신학적 폭력, 인식론적 폭력 등 다양한 형태의 제도적 폭력이 교회내 여성들의 삶을 황폐화 시키고 있다고 비판하고 있다.

너에게서 느꼈던 권위와 지도력 반발의 문제들 어느 것 하나도 나에게는 쉬운 일이 아니었다.[202]

또한 젊은 선교사가 안수를 받고 담임 목사로 부임해 왔을 때, 나는 그에게 목회자로서의 모든 권한을 위임해 주었지만, 그 교회를 개척하고 지금까지 목회하며 돌봐 온 공로에 대해서 인정받지 못한다고 느끼거나 연장자로서 선임 선교사로서의 대우를 받지 못한다고 느껴질 때는 매우 불편한 마음이 들었었다. 그 것이 당시에는 단지 목회자와 평신도 선교사 간에 차별 의식 때문이라고만 생각하였으나 지금에 와서 돌아보니 내 안에 있던 무시할 수 없는 권위 의식의 발로였다는 생각이 들며 그런 것이 얼마든지 갈등 상황을 야기할 수 있는 요인이 되었을 것이라는 생각을 한다.

강남순은 남성 목회자의 권위에 무조건 순종할 것을 강조하여 가르친 한국 교회의 가부장제적인 윤리가 여성들의 자기 주장과 자율성의 개발을 가로막을 뿐 아니라 다른 사람들에게도 그러한 순종을 요구함으로 가부장적인 윤리를 스스로 재생산 하도록 한다고 지적한다.[203] 그녀는 순종의 개념이 한국에서는 가부장제화 되어서, "하나님의 의와 명령"에 대한 "순종"을 특정한 사람이나 권위에 대한 순종으로 바꾸어 놓았다고 말한다.[204]나는 이런 순종 개념의 가부장제화를 스스로 내면화 하였을 뿐 아니라, 내가 복음을 전하는 사람들에게도 가르침으로써 '재생산'하고 있었던 것을 새롭게 인식할 수 있었다.

---

[202] 나는 목회 사역을 시작하기 전인 2004 년과 후인 2011 년 2 회에 걸쳐 안식년을 이용하여 미국의 한 신학교에서 선교학 석사 과정을 마쳤는데, 2011 년도에 한 수업시간에 목회과정에서 경험하였던 현지 신학생과의 갈등에 관한 것을 자료로 과제를 제출한 적이 있다. 과제는 그 신학생과의 권위에 대한 갈등 뿐 아니라 여러 가지 선교학적 이슈와 함께 나의 목회 사역 중에 경험한 여러 가지 문제들에 대한 나의 성찰들을 편지 형식으로 작성한 것이며 이것은 자료의 도입 부분이다.

[203] 강남순, *페미니스트 신학*, 297–98.

[204] Ibid.

D. 하나님의 선교 (*missio Dei*)를 위한 제안으로서의 평신도 사역

1. 에큐메니즘의 실천으로서의 팀사역

> *나는 자원과 역량의 한계가 있는 작은 교회들이 서로 통합하거나 아니면 적어도 절기에 한 번씩 연합으로 교회 행사를 하면 좋겠다는 건의를 여러 번 한 적이 있었지만, 교단 선교부의 목회자 선교사들은 후원 교회가 원하지 않는다는 이유를 들어서 진지하게 논의하지 않았다. 후원 교회들은 자신들이 원하는 방향으로 선교사가 사역을 하기 원하고 그 과정에서 그들의 (후원한) 공로들을 드러내기 원하기 때문에, 선교의 효율성이 떨어지고 때로는 중복투자가 되는 한이 있어도 주체가 불분명해지는 연합 사역은 원하지 않는다고 하는 그 생리를 목회자 선교사들은 잘 간파하고 있었던 것이다. 그러한 구조 속에서 나의 평신도 사역에 함께 협력할 목회자 선교사를 찾는 것은 한계가 있었다.*

한 선교 단체 내에서 평신도와 목회자가 존재론적으로 평등한 관계에서 각자가 성령께서 주신 은사대로 부르심에 맞게 평등하고 민주적인 방식으로 함께 동역하는 것은 가장 성경적인 가르침(엡 4:11-12)이며 초대 교회의 "에클레시아"의 비젼을 실현하는 것임에도 불구하고 내가 사역하였던 M 국의 교단 선교 현장에서는 제대로 이루어지지 못했다. 그것은 한국 개신교회의 교단주의와 개교회주의의 영향 때문인데 이것을 강남순은 한국 교회안에 깊은 영향을 주고 있는 유교적 성향 때문이라고 보고 있으며, 나는 이것의 이유를 개교회가 주체가 되어서 선교를 하고자 하는 전통적인 선교관에 기인한다고 본다. 교회는 선교의 주체가 아니고 도구일 뿐이라는 하나님의 선교적인 인식이 없는 상태에서 여전히 개교회가 선교의 주도적인 역할을 하고자 한다면 선교 현장에서 협력 관계는 어려울 수 밖에 없다. 더구나 유교의 영향으로 인한 가부장적 의식이 강한 한국 개신교회 선교 현장에서 동반자 관계의 팀 사역은 더욱 요원하다. 하나님의 선교를 실현하기 위해서는 상호의존의 개념을 가지고 서로 협력하여 약한 점을 보완하고 서로 돕고 서로 섬긴다는 의식으로 협력할 수 있어야 한다. 그 과정에서 발생하는 소모적인 에너지를 문제 삼아 아예

시도조차 해 보지 않는다면 그것은 에큐메니즘을 역행하여 보수적인 개인주의로 향하는 길일 것이다.

새로운 에큐메니칼 선교 패러다임으로 유명한 데이빗 보쉬(David J. Bosh)는 에베소서 4 장 11-12 절의 말씀을 들어서 안수 받은 자들의 역할은 성도들을 구비시켜 사역자와 종으로서 교회를 세워가게 하는 것이라고 하였다. 한 선교 단체 안에서 안수받은 성직자들이 평신도 사역자들을 향해 가져야 할 이러한 태도를 나는 강남순이 말하는 "나눔(sharing)의 지도력"으로 이해하고 싶다. 그것은 '지배(dominating)의 지도력'과 대치되는 개념으로 자신이 가진 '권위'와 '힘'을 통제하고 지배하는 권력으로 행사하는 것이 아니라 자신의 능력을 나눔으로서 다른 이들의 잠재성을 촉진시키고 세워주는 역할을 하는 지도력을 말하는 것으로 여기에는 '치유하는 힘'(healing power)과 '권능 부여의 힘'(empowering power)이 있다고 설명한다.[205] 교단 내에 평신도 선교사와 목회자 선교사 간에 지도력의 나눔을 통한 평등한 팀사역 관계가 실천되지 못하면서 교단 신학이 차이를 극복하는 타교단과의 에큐메니칼 협력관계를 기대하는 것은 모순된 자세가 아닐 까 생각한다.

2. 평신도 선교 사역을 위한 선교적 교회관

신학 교육을 받지 않았어도 예수를 주로 고백하는 무리의 사람들이 있고, 그들과 함께 예배하고자 하는 마음이 있다면 교회를 시작하지 못할 이유가 없다고 생각했었다. 하지만 작은 모임이라도 막상 교회를 시작하고 보니, 해야 할 일이 한 두 가지가 아니었고 내가 생각하는 그 해야 할 일들이란, 주로 내가 익숙해 있던 교회의 제도적 구조에서 파생된 것들로 공동체로서의 교회의 본질적인 가치들과는 크게 상관이 없는 것들이었다. 나는 내가 믿고 있던 공동체적 개념의 교회와, 내가 평생 다니면서 익숙해진 제도로서의 교회라는 교회의 두 가지 양면성을 통합하지 못한 채 혼란스러워 했던 것

[205] 강남순, *페미니즘과 기독교*, 144.

같다. 평신도로서 교회 개척과 목회의 당위성은 공동체적 교회에서 찾으려 하면서, 개인적인 목회 방식은 제도적인 교회에 맞추려 하다 보니 양쪽 다 갈등이 있고 어려웠다고 생각이 된다.

크래머는 그의 평신도 신학에서 교회는 제도와 조직을 중요시하는 종교기관이 아니라 성령에 의해 탄생된 하나님 나라 백성들의 공동체로 보는 것이 중요하다[206]고 밝힌 바 있다. 그리고 종교개혁자들의 말처럼 교회의 본질은 말씀의 순전한 전파와 성례의 올바른 집전이라는 두 가지 "지표"[207]만으로 강조한다면, 그것은 교회를 예배만이 중요한 종교의식의 단체로 축소하는 것이며 그러한 교회에서는 성직자가 주체가 되고 평신도가 객체가 될 수 밖에 없다고 했다.[208] 그러므로 나는 평신도의 사도직과 목회사역의 타당성을 "교회의 진정한 본질과 소명"[209]인 선교에서 찾아 보려고 한다. 선교 신학자인 벤 엥겐은 니케아 신조에서 나타난 교회의 4 가지 속성들을 선교적 측면에서 재해석하였는데 그것을 통해 나는 평신도 목회사역에의 돌파구를 찾을 수 있을 것이라 보았다.

니케아 신조에 첨부되어서 후에 사도신경 속에 공식화 한 교회의 네 가지 속성은 유일성(oneness), 거룩함(holy), 보편성(catholic), 그리고 사도성(apostolic) 이었다. 한스 큉(Hans Kung)은 이 교회의 이 네 가지 특성이 교회에 주어진 "선물" 일 뿐 아니라, 교회가 이루어 나가야 할 "과제"라고 밝혔다.[210] 그런데 벤 엥겐은 이 교회에 주어진 과업은 여전히

---

[206] Kraemer, *평신도 신학,* 138-39.

[207] 캘빈은 말씀의 순전한 전파와 성례의 올바른 집전, 그리고 치리의 적절한 수행 3 가지를 교회의 지표로 언급하였으나 크래서는 평신도 신학에서 말씀과 성례 이 두 가지만을 지적하였다.

[208] Kraemer, *평신도 신학,* 138-39.

[208] 크래머는 교회의 진정한 본질과 소명은 먼저 성경적인 자기 이해를 통해 그 동기와 힘과 정신을 파악하는 것이라고 말한다.

[210] Hans Kűng, *The Church* (New York: Sheed & Ward, 1967), 268-69, 강남순, *페미니즘과 기독교*, 125 에서 재인용.

교회를 "정적"(static)이고 "내향적"인 관점으로 한정하는 것이라고 하면서 이것을 좀 더 선교지향적인 관점으로 해석하였다.[211] 첫째 벤 엥겐은 유일성(oneness)을 일치시키는 힘(unifying force)으로 이해하고 이것은 교회 내에 성직자와 일반 평신도를 하나로 일치시켜서 서로가 동반자로 하나님의 선교를 수행해 나가도록 하는 힘이라고 보았다. 둘째, 거룩(holy)은 성화를 이루는 힘으로, 안수를 받은 성직자이든, 그렇지 않은 평신도이던지 하나님의 백성 모두를 성결케 하여 하나님의 나라의 진정한 사역자가 되게 할 뿐 아니라 또한 이 힘은 하나님의 백성들이 하는 일 모두를 그것이 안수 받은 자의 교회 내의 사역이든지, 평신도의 교회 밖 세상에서의 사역이든지 모두 하나님의 거룩하고 성스러운 사역으로 만드는 힘으로 보았다. 세 번째, 보편성(catholic)은 화목케 하는 힘으로 보고 성직자와 평신도, 거룩한 자와 세속적인 자, 높은 자와 낮은 자, 중요한 자와 무시당하는 자 사이에 있는 비 성경적인 이원론을 제거하는 것으로 해석하였다. 그리고 마지막으로 사도성(apostolic)은 선포하는 힘으로, 이는 하나님의 백성(*laos*)들이 말과 행함을 통해 복음을 교회 안에서 뿐 아니라 일반 세상 속에서 전하는 힘으로 보았다. 벤 엥겐의 교회의 속성에 관한 이러한 선교적 해석은 이 연구에서 제기한 두 가지 질문, 평신도 선교사의 교회 내 목회 사역의 타당성과 목회자 선교사와의 동반자 적인 입장에서의 동등한 동역의 길을 열어주고 있으며, 마지막 사도성(apostolic)에 대한 해석은 평신도 선교사의 교회 밖에서의 전문적인

[211] Van Engen, *God's Missionary People: Rethinking the Purpose of the Local Church* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1991), 68.

영역에서의 사역이 복음 전도사역과 마찬가지로 선교사역의 목적을 충분히 완수 할 수 있는 대안이 됨을 드러내는 관점이다.[212]

그 동안의 내가 해온 평신도로서의 목회 사역은 교회의 본질과 소명으로서의 선교적인 관점을 충분히 내적으로 정립하지 못한 채, 부분적인 관점의 적용만 성급하게 하려고 애쓴 결과로 나 자신에게는 평신도 선교사로서의 정체성에 혼란을 초래하였고, 선교 공동체 안에서도 목회자 선교사들과 서로 충분히 통합된 관점을 공유하지 못하고 각자 자신의 입장만을 대변하려 하다 보니 공동체를 세우기 보다는 약화시키는 결과를 만들어 낸 것 같다. 하나님의 선교(*missio Dei*)를 지향하는 교회는 권위의식과 계층구조가 만들어 내는 차별의식을 배제하고 모든 구성원들이 하나님의 백성(*laos*)으로 각자의 은사와 부르심에 따라 주어진 사역에 능동적으로 참여하는 선교 공동체가 되어야 할 것이다. 평신도의 은사와 소명으로 인한 사역을 신학 교육과 안수의 유무에 의해서만 인증하고 결정할 것이 아니라 그에게 소명과 은사를 부어주신 성령 하나님의 임재와 그분께서 맺게 하시는 사역의 열매들을 볼 수 있는 영적인 안목이 더욱 요구되는 시대이다.

3. 통합사역을 지향하는 평신도 선교 사역.

하나님의 선교(*missio Dei*)는 선교의 그 본질과 주체, 목표와 내용을 볼 때, 교회 안에서 다 이룰 수 없고 교회 밖을 넘어서 세상으로 나아가야 하는 것이다. 그러므로 하나님의 선교를 목표로 그 내용을 실천하고자 하는 그리스도의 사역자들은 안수를 받은 성직자이던지 그렇지 않은 평신도이던지 그 사역의 한계를 교회 안에 제한해서는 안될

---

[212] Ibid.

것이다. 그런 측면에서 평신도 사역자는 안수 받은 성직자보다 훨씬 더 자유롭고 다양하게 하나님의 선교를 실천할 수 있는 기회를 가지고 있다고 볼 수 있다. 평신도 전문인 선교사의 선교신학에 대한 신학을 통합적인 관점으로 연구한 문성일은 평신도 전문인 선교사가 그의 은사와 부르심에 따라 교회의 기반이 되는 순수한 복음 전도적 역할을 할 수도 있고, 세상 가운데에서 자신의 전문 영역에서의 순수하게 사회봉사적 역할 만을 하는 사역을 할 수도 있다고 본다. 그 어느 것을 한다고 하더라도 그에게 주어진 성령의 은사와 부르심을 따라서 헌신한다면 우리는 하나님이 일하시고 있는 사역에 "참여"함으로서 하나님의 선교의 일부를 담당하는 것뿐 이기에 열등하게 생각할 것도 우월하게 내세울 것도 없이 모두가 하나님 나라의 샬롬을 위한 사역이다. 그러나 문성일은 평신도 전문인 선교사라면 복음전도나, 사회봉사나 순수하게 어느 한 영역에서만 일하기 보다는 통합적인 사역을 하기를 권면하고 있다. 통합적 사역(integrational ministry)은 선교현장에서 "직업적 탁월성을 통해 그들이 섬기는 사람들로부터 신뢰와 신용 그리고 현지인 동료 전문인들로부터 존경을 얻음으로써 복음전도와 사회적 책임을 동시에 완수해"갈 수 있는 유리함이 있기 때문이다.[213] 그러면서 문성일은 통합적 전문인 선교 사역을 한 예를 장막업자(tent maker) 였던 사도 바울과 철학, 역사, 그리고 정치학 등의 학위를 가지고 학생 자원 운동을 통한 선교 동원을 했던 평신도 지도자 존 모트 (John R. Mott), 그리고 구두 수선공이면서 후에는 교수 사역을 했던 윌리엄 캐리(William Carey)등을 그 예로 들고 있다. 통합적 사역이란 결국 한 사람의 전문인 선교사가 순수한 영적인 영역의 복음 전도 사역과 이 세상의 하나님 나라의 구현을 위한

[213] 문성일, *한국교회의 전문인 선교신학을 추구하며* (서울: 인터서브 코리아 & 치과의료 선교회, 2016), 167.

"샬롬"(Shalom)과 "인간화"(humanization)라는 두 가지 의미의 일을 동시에 다 하는 것이라고 말할 수 있겠는데, 이렇게 한 사람이 시간을 쪼개서 두 가지 일을 다 할 수도 있겠지만, 우리 부부의 경우에는 각자가 그 은사에 따라 이 일을 나누어서 한 것으로 이해한다면 부부가 한 팀으로 통합적인 사역을 했다고 볼 수 있겠다.

V. 결론

교회의 위기를 말하고 교회의 갱신과 변화를 요구하는 이 시대에 교회의 대다수를 구성하고 있는 평신도들의 책임 있는 참여는 그 어느 때 보다 절실하게 요구되고 있다. 그러나 나는 이 연구에서 특별히 소명을 받고 선교사로 헌신한 평신도의 입장에서 그들에게는 좀 더 적극적인 참여의 길이 열려야 한다는 것을 주장하는 것이다. 마틴 루터 이후 평신도 신학을 논하는 많은 학자들은 만인 사제설의 이론에 따라 교회 안에서 성직자들과 평신도의 동등하고 수평적인 관계를 주장했다. 그러나 이러한 주장은 이론적으로는 수긍되나 현실적으로는 효능을 발휘한 적이 없는 그저 "깃발"과 같은 역할일 뿐이었다. [214] 그래서 최근에 폴 스티븐스 같은 학자는 평신도의 만인사제론의 실현을 교회 밖 세상에서 찾고자 하여 평신도의 세상 즉 "일터(work place)의 신학"을 말하고 있다.[215] 그러나 비록 안수를 받지 않았다고 하더라도 소명을 인정 받고 그 "깃발"을 따라서 선교지에 간 평신도 선교사의 경우에는 그/그녀가 사역하는 그곳이 교회이며, 세상이고 일터이다. 만인 사제론이 그 깃발을 흔든지 500 년이 지난 지금에도 성직주의가 제대로 극복되지 않고 있는 교회의 제도와 전통으로 평신도 선교사의 사역을 제한한다면 한국 개신교 선교의 미래는 낙관하기 어렵다고 본다.

평신도 선교사의 사역의 가치와 의미를 제대로 이해하고 적용하기 위해서는 선교의 목표를 개인의 영혼 구원과 교회의 설립과 성장에 두는 전통적인 선교 개념 대신에 하나님

---

[214] Kraemer, *평신도 신학*, 70.

[215] 일터의 신학에 대해서는 폴 스티븐스의 *일의 신학 Work Matters* (서울: CUP, 2014)과 김기영의 *일터 @ 영성* (서울: 예영 커뮤니케이션, 2011)등 을 참조하라.

나라의 가치를 전파함으로 하나님 나라의 샬롬을 전하고 예수 그리스도를 닮은 진정한 인간화를 실현하기 위한 목표를 가지고 하나님께서 성령을 통해 일하시는 하나님의 선교(*missio Dei*)에 동참하여야 한다는 것이 이 연구의 논지 였다. 그러나 그것을 온전히 실현하기 위해서는 선교사 개인적인 차원에서 뿐 아니라 선교사를 보내고 후원하는 선교 단체 더 나아가 한국 개신교 선교라는 거시적인 입장에서 아직도 해결해야 할 문제들이 많이 있는 것을 이 연구 결과를 통해 알아보았다. 첫째는 한국 개신교회 안에 만연해 있는 개 교회 중심주의, 목회자 중심주의 그리고 교파주의를 극복하여 그것이 선교 현장에 부정적인 영향을 미치지 않도록 해야 하는 것이다. 선교 현장에서 개교회 중심주의는 교회가 선교의 주체가 되려 함으로 해서 하나님의 선교를 방해하게 되며, 목회자 중심 주의는 성직자와 평신도 선교사의 위계 구조를 강화하여 평신도 선교사의 역량을 더욱 약화시키게 되며, 교파주의는 선교 현장에서 불필요한 경쟁관계를 유발하고 에큐메니칼 차원에서의 협력을 방해함으로 인해 선교 현장에서 하나님 나라의 진정한 가치를 전하지 못하게 하기 때문이다. 두 번째 평신도 선교사의 효과적인 사역을 위해서는 새로운 교회론이 적용되어야 한다 새로운 교회론이란 앞으로도 계속 변화되고 재정립 되어야 할 부분이겠으나, 이 연구의 논지에 따른 평신도 선교사의 선교적 역량 강화를 위해서는 교회의 본질과 소명을 인식하는 선교적 교회론이 선교사를 후원하고 파송하는 기관과 평신도 선교사가 사역하는 선교지의 사역 현장에 동시에 적용되어야 할 것이다. 선교적 교회론의 적용이란, 교회가 복음을 전하고 선교하는 기관이라는 인식을 넘어서서 교회 자체가 하나님 나라의 복음의 가치를 가지고

파송된 공동체라는 의식을 가지고 교회 자체가 복음의 메세지가 될 때 가능하다고 말한다.[216] 이러한 의미에서 평신도 선교사의 입장에서 보는 선교적 교회론의 적용은 교회의 전통적 기능과 수직적인 구조에서 오는 위계의 한계를 극복하고 개개인의 고유한 은사와 소명이 복음을 위해 어떻게 사용될 수 있는지를 성직자와 평신도가 함께 고민하며 상호간에 협력하고 보완하는 동역 관계가 되어야 할 것이다. 마지막으로 평신도 선교사의 역량 강화를 위해서는 교회 공동체에 대한 인격적인 이해가 있어야 한다. 교회 공동체에 대한 인격적 이해란 교회의 제도적 한계를 넘어서서 평신도의 개념을 인격적으로 이해하는 것이라고 이제민은 말한다.[217] 선교 현장에서 안수 받은 선교사라는 이유 만으로 평신도 선교사와의 관계를 위계적으로 설정하고 자신의 사역의 대상으로 포함시키거나 수평적 관계에서 사역의 역할을 나누기 보다는 보조자의 역할로만 대한다면 그것은 공동체 안에서의 인격적인 관계라 할 수 없으며, 그런 관계 안에서는 하나님 나라의 복음의 가치를 제대로 표현하기 어려울 것이다.

개인적으로 이 자서전적 글쓰기라는 연구를 통해서 나는 내 안에 있는 평신도 선교사로서의 문제들을 인식하고 성찰하였는데, 그것은 내 안에 내재화되어 "공모" 혹은 "재생산"[218]하고 있었던 가부장적인 권위 의식과, 목회자 중심 주의 그리고 이 시대에 적합하지 않고 평신도 선교 사역에도 적절하지 않는 전통적인 선교관과 그에 따른 선교적 목표 설정 그리고 내 안에 해결되지 않고 남아 있던 돌봄의 욕구라는 문제들이다. 내 안에 있던

---

[216] 한국일, "한국적 상황에서 본 선교적 교회: 지역교회를 중심으로," 106.

[217] 이제민, "평신도의 교회: 제 2 차 바티칸 공의회의 '하느님 백성'개념에 나타난 평신도," *신학전망* no. 9 (1988): 34-38.

[218] 강남순, *페미니스트 신학,* 293-94.

가부장적 권의의식이란 목회자 선교사와의 위계적인 관계를 부당하다고 느끼면서도 내 안에 있는 잘못된 순종의 개념으로 인해 그것을 묵인하거나 때로는 적극적으로 수용함으로 공모자의 역할을 하거나 반대로 내가 연장자나 권위자의 입장에 처하게 될 때에도 인격적인 수평 관계를 추구하기 보다는 권위적인 상하관계를 재생산 한 것이다. 내 안에 있는 전통적인 선교관에 의한 영향은 평신도 선교사로서의 한계를 열등감이나 부적절감으로 느끼게 하였고, 평신도로서의 교회 개척과 목회 사역은 그것을 극복해보려고 한 시도였으나 오히려 잘못된 동기로 인해 현실적인 한계 상황에서 더욱 갈등을 초래하였다고 생각한다. 그리고 마지막으로 그러한 열등감이나 부적절감 그리고 교회개척의 이면에 있던 숨은 동기들은 내 안에 있던 돌봄의 욕구와 결합하여 더욱 갈등 상황을 만들었던 것으로 인식하였다.

이 연구를 통해서 새롭게 발견하고 성찰한 문제들은 앞으로의 나의 평신도 사역 뿐 아니라 다른 평신도 사역자들에게도 생각해 볼만한 가치가 있는 많은 부분들이 내포되어 있다고 생각한다. 그러나 다가오는 미래에 변화하는 선교 상황에 대처하기 위해서는 여전히 고민하고 연구해야 할 더 많은 문제들이 남아 있다. 이 연구에서 본 한국 개신 교회의 평신도 사역자 문제는 여전히 16 세기 수준에 머물러 있지만, 세계적인 신학적 흐름은 최근에 많은 변화가 일어나고 있다. 특히 지난 40 년 사이에 사회 문화적 역사적 상황의 급격한 변화에 따라 신학적인 환경도 많은 변화가 일어나 이제는 더이상 남성 성직자와 교회 그리고 서구 중심의 신학에 머물러 있지 않고 평신도와 여성, 세속이라는 이름으로, 교회와 대치하는 개념이었던 사회 혹은 세상, 그리고 이전에 제 3 세계라 불리웠던 포함한 다양한 비서구

국가들의 참여가 적극적으로 이루어지고 있다.[219] 이전에는 신학이 교회 공동체와 교회의 목회자들의 훈련을 위해 교회의 전통을 이해하고 가르치는 것에 목적을 두었다면 이제는 교회를 넘어서 이 사회의 다양한 학문 영역에 있는 평신도를 포함한 지적 탐구자들에게 이 시대와 사회의 문제점 들에 대한 변론과 그에 대한 안내를 제공하는데 그 목적을 두고 있다.[220] 교황 요한 23 세는 제 2 바티칸 회의에서 이 시대에 적합한 실천적 신학을 하기 위해서는 시대의 변화와 흐름의 경고들을 잘 읽어내는 것(reading the signs of the times)이 무엇보다 중요하다고 언급했는데 이것은 우리 한국 개신교도 귀담아 들어야 할 말이다.[221] Howland Sanks 는 이런 시대적인 변화의 흐름들을 성서와 기독교 전통을 통해 해석할 뿐 아니라 변화하는 상황의 관점으로 재해석하고 새롭게 읽어내는 것이 앞으로의 과제라고 하였는데, 그것이 바로 이 시대에 신학의 과제일 것이다.[222] 이 연구는 한국 개신교 내에 보수적인 성향을 가진 특정 교단의 선교 상황을 배경으로 평신도 여성 선교사와 목회자 선교사 간의 계층적 차별에 관한 문제만을 다루었지만, 앞으로의 한국 개신교 선교를 위해서는 그 외에도 많은 신학적 과제들이 남아 있다. Howland Sanks 는 급변하는 세계화와 이주민들로 인한 종교 문화적 다원주의, 다문화 가족 문제, 정치, 사회, 경제적 정의와 불평등의 문제, 절대 빈곤과 억압의 문제,그리고 더 나아가 새로운 국제 사회의 정치 경제적 환경적 정의와 질서의 문제 그리고 새로운 우주관(new cosmology)의 문제들을 신학적으로

---

[219] S. J. T. Howland Sanks, "The Changing Face of Theology: A Tradition in Process," *The National Catholic Review* (October 24 2011).

[220] Ibid.

[221] Ibid.

[222] Ibid.

다루고 연구해야 할 과제로 제안하였다.[223] 나는 개인적으로 자서전 글쓰기를 통한 이 연구를 마치면서 한국 개신교 평신도 선교사를 비롯하여 모든 선교사들에게 선교 상황에서 일어나는 갈등을 다루기 위해 이런 제반 문제들의 고찰과 더불어 자기 자신을 깊이 성찰하고 돌아보는 기회도 함께 가져볼 수 있기를 제안하면서 이 연구를 마친다.

---

[223] Ibid.

참고문헌

Bibliography

강남순. *페미니즘과 기독교.* 서울: 대한기독교서회, 2004.

______. *페미니스트 신학: 여성 영성 생명.* 서울: 한국신학연구소, 2004.

김기영. *일터 @ 영성.* 서울: 예영 커뮤니케이션, 2011.

김영천. *질적연구 방법론 I Bricoleur.* 파주: 아카데미프레스, 2013.

_____. *질적연구 방법론 II Methods.* 파주: 아카데미프레스, 2013.

_____. *질적연구 방법론 III Writing.* 파주: 아카데미프레스, 2013.

_____. *질적연구 방법론 IV Case Studies.* 파주: 아카데미프레스, 2013.

김은수. *현대선교의 흐름과 주제.* 서울: 대한기독교서회, 2010.

서근원. *공동체는 어디에 있을 까? 우리 시대의 삶과 문화와 교육, 그리고 질적 연구.* 파주: 교육과학사, 2013.

Bradshaw, John. *Home Coming: Reclaiming and Championing Your Inner Child 상처받은 내면아이 치유.* Translated by 오제은 서울: 학지사 2004.

Kraemer, Hendrik. *A Theology of Laity 평신도 신학.* Translated by 홍병룡. 서울: 아바서원, 2014.

Kűng, Hans. *Die Kirche 교회.* Translated by 정지련. 서울: 한들출판사, 2007.

Luther, Martin. *Martin Luther's Three Treatises 말틴 루터의 종교개혁 3 대 논문.* Translated by 지원용. 서울: 컨콜디아사, 2012.

Osmer, Richard. *Practical Theology: An Introduction 실천신학의 네 가지 중심 과제.* Translated by 김현애 and 김정형. 서울: WPA, 2012.

Stevens, Paul. *The Abolition of the Laity 21 세기를 위한 평신도 신학.* Translated by 홍병룡 번역 서울: IVP, 2001.

_______. *Work Matters 일의 신학.* Translated by 주성현. 서울: CUP, 2014.

저널 및 논문

권용근. "전문인 사역과 신학교육." *신학과 목회* 40, no. 11 (2013): 105-31.

권화선. "평신도 신학과 사역에 대한 연구." Th M. thesis, 경성대학교 대학원, 2012.

김기용. "평신도의 신학적 이해와 역할: 제 2 바티칸 공의회 문헌을 중심으로." M.A. thesis, 대전가톨릭대학 대학원, 2009.

김명혁. "하나님의 선교와 복음주의 선교." *신학 지남* 41, no. 4 (1974): 61-66.

김상근. "위대한 치료자(The Great Physician)를 본받아: 의료선교의 현주소와 선교학적 과제." *신학논단* 40, no. 9 (2007): 177-211.

김진희. "생애사를 통해 본 수석교사의 삶과 정체성." *교육문화연구* 20, no. 4 (2014): 35-59.

김화민. "루터의 만인제사장론에 대한 개혁교회 바른 직분론." M.A. thesis, 안양대학교 신학대학원, 2007.

김학유. "전문인 선교 I." *신학정론* 27, no. 2 (2009): 366-87.

______. "전문인 선교 II." *신학정론* 28, no. 1 (2010): 165-208.

나상철. "교회사 속에서의 평신도의 이해와 연구." M.A. thesis, 칼빈대학교 신학대학원, 2005.

남정우. “ 선교역사의 관점에서 하나님나라에 초점을 맞춘 교회적 선교신학을 모색하며.” *선교와 신학* 7, no.5 (2001): 53-82.

문성일. *한국교회의 전문인 선교신학을 추구하며.* 서울: 인터서브 코리아 & 치과의료 선교회, 2016.

박근수. “선교적 교회론에 근거한 평신도 리더십 연구: 서울 예향교회를 중심으로.” Ph. D. diss., 장로회신학대학교 목회전문대학원, 2011.

박상원. “현대선교의 문제점 해결을 위한 평신도 전문인 선교 연구.” M. Div. thesis, 계약신학대학원 대학교, 2011.

박상중 “한국 평신도 운동의 현황분석.” *기독교 사상* 79, no.9 (1964): 49-54.

박상봉. “한 초등교사의 체육과 교육과정 실행경험에 관한 자서전적 연구.” Ph. D. diss., 인천대학교 대학원, 2012.

민경배. “한국교회 평신도사.” *기독교 사상* 219, no. 9 (1976): 18-28.

서인석. “ 평신도 신학의 성서적 배경.” *전망* 6, no. 12 (1968): 13-24.

서정운, “하나님의 영광을 위한 선교.” *장신논단* 4, no. 12 (1988): 163-89.

손희승. “교구사제와 남녀 평신도-제 2 바티칸 공의회와 그 이후의 문헌들을 중심으로.” *카톨릭 신학과 사상* 54, no. 12 (2005): 40-68.

신경규. “통전적 관점에서 본 두 선교신학의 합치점 모색.” *선교와 신학* 29, no. February (2012): 195-224.

심일섭. “현대의 평신도신학과 한국교회.” *기독교 사상* 219, no. 9 (1976): 48-58.

안승오. “세계 교회 협의회(WCC)의 하나님 나라 이해와 선교.” *선교와 신학* 12, no.12 (2003): 185-207.

안희열. “로잔 운동이 세계 선교에 끼친 공헌과 한국교회가 나아갈 방향.” *선교와 신학* 27, no. February (2011): 109-41.

______. “한국 교회의 타문화권 선교에 대한 평가와 제안.” *선교와 신학* 31, (2013): 249-84.

양금희. “평신도 신학을 지향하는 평신도 교육에 관한 연구.” *장신논단* 46, no. 4 (2014): 389-418.

유동식. “ 서평-평신도 신학.” *기독교 사상* 5, no.4 (1961): 90-91.

윤상령. “21 세기 평신도 운동에 대한 고찰: 평신도 훈련을 중심으로.” M.A. thesis, 목원대학교 신학대학원, 2004.

윤훈중. “평신도 사역을 위한 목회구조 활성화 방안 연구: 목양교회를 중심으로.” Ph.D. diss., 백석대학교 기독교 전문 대학원, 2014.

이범성. “선교와 평신도” *새가정* 56, no. 617 (2009): 62-66.

______. “목회신학의 중심주제인 평신도 신학 디아코니아 학.” *신학논단* 64, no. June (2011): 79-105.

이용찬. “평신도의 정체성의 재조명과 훈련방안 연구.” M.A. thesis, 목원대학교 신학대학원, 2005.

이원규. “사회변동과 한국교회 미래.” *신학과 세계* 62, no. June (2008): 319-69.

이제민. “평신도의 교회: 제 2 차 바티칸 공의회의 ‘하느님 백성’개념에 나타난 평신도.” *신학전망* 82, no. 9 (1988): 33-44.

이해주. “평신도 전문인 선교사의 신학교육이 사역현장에 미치는 영향.” M.A. thesis, 총신대학교 선교대학원, 2009.

이형기. “교회성장과 선교, 그리고 에큐메니칼 운동.” *선교와 신학* 3, no. 5 (1999): 103-26

임순희. “한국 감리교 평신도 선교사 훈련 프로그램에 관한 연구.” M.A. thesis, 협성대학교 신학대학원, 2004.

전경연. “만인 사제론.” *기독교 사상* 5, no.10 (1961): 32-37.

정인교. “한국교회 평신도 설교의 설교학적 진단.” *장신논단* 43, no. 12 (2011): 279-309.

지흥구. ”평신도 직무에 대한 교회론적 고찰.” Th. M. thesis, 호서대학교 연합신학 전문대학원, 2008.

조용권. “한국 교회 ‘성직자-평신도 구분’에 대한 교회론적 연구.” M.A. thesis 총신대학교 신학대학원, 2002.

정보라. ”평신도 중심의 공동체적-상황적 목회돌봄에 기초한 실천신학 방법론 연구.” *오순절신학논단* 8, no. 12 (2010): 67-107.

정성한. “하나님의 선교(*missio Dei*) 개념의 기원과 형성에 관한 연구.” *신학과 목회* 23, (2005): 153-80.

정승현. “하나님의 선교(*the missio Dei*)와 선교적인 교회(the missional church): 빌링겐 IMC 를 중심으로.” *선교와 신학* 20, no. August (2007): 185-212.

______. “하나님의 선교, 세상 그리고 샬롬: 요하네스 호켄다이크의 선교신학.” *선교와 신학* 24, no. August (2009): 243-78.

______. “서구에서 선교적 교회론의 태동 및 발전.” *선교와 신학* 30 (2012): 13-48.

정하은. “평신도 신학의 방향.” *기독교 사상* 79, no. 8~9 (1964): 32-40.

최소영. “미연합 감리교회 헌법에 나타난 평신도신학 ‘모든 기독교인들의 사역.’” *세계의 신학* 4, no. 10 (1989): 149-57.

최연주. “예비교사 교육에서의 자서전적 방법 적용 연구.” Ph.d.diss., 건국대학교 대학원, 2011.

최인희. “독서교육에 있어 가르침의 의미에 관한 자서전적 연구.” M.A. thesis, 서원대학교 교육대학원, 2012.

한국일. “한국적 상황에서 본 선교적 교회: 지역교회를 중심으로.” *선교와 신학* 30, no. August (2012): 75-115.

한승홍. “초기 선교사들의 신학과 사상.”*한국 기독교와 역사* 1 (1991): 47-67.

한혜정. “미국 교육과정연구 패러다임의 변화가 한국 교육과정연구 에 주는 시사.” *교육과정연구* 22, no. 3 (2004): 251-65.

______. “자아성찰과 교수방법으로서의 자서전적 방법.” *교육과정연구* 23, no. 2 (2005): 117-32.

______. “교육과정연구의 질적 연구에서 ‘자서전적 방법’이 가지는 의의.” *교육과정연구* 24, no. 2 (2006): 71-86.

______. “한국 교사교육에의 적용을 위한 자서전적 방법의 이론적 기초 탐색.” *교육과정연구* 27, no. 1(2009): 21-40.